

دكتور يحيى هاشم حسن

السلام والأجتهادات العالمية المعاصرة



دار المعارف



دكتور يحيى هاشم حسن فرغل

الإسلام والأبحاث العلمية المعاصرة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

يقوم الإلحاد العلمى المعاصر على ادعاء أن قوانين العلم التجريبي تغني عن الإيمان بوجود الله وتدل على الطبيعة كموجود مكتف بذاته وهذا ماخصه أوجست كونت في قوله :
(إن الاعتقاد في ذوات عاقلة أو إرادات عليا ، لم يكن إلا تصورا نخفي وراءه جهلنا
بالأسباب الطبيعية .. أما الآن وكل المتعلمين من أبناء المدينة الحديثة يعتقدون بأن كل
الحوادث العالمية والظواهر الطبيعية لا بد لها من أن تعود إلى سبب طبيعي وأنه من المستطاع
تعليلها تعليلًا علميًا مبناه العلم الطبيعي .. فلم يبق فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله ، ولم يبق من
سبب يدفعنا إلى الإيمان به)^(١) .

ولنحّن نوضح هنا زيف هذا الادعاء ..
وكما أن مذاهب الإلحاد المعاصر ترتدى مسوح العلم .. فهي من ناحية أخرى تتفق غالبًا في
نظرتها إلى المادة باعتبار أنها أصل الوجود
وهروب بعض هذه المذاهب من التسمي باسم المادية منشؤه كما يقول الأستاذ جون
سومرفيل^(٢) .

(إن مجرد تسمية إحدى الفلسفات لنفسها « بالمادية » يعتبر عادة في نطاق حدودنا الثقافية
أمرًا يدعونا إلى النفور منها ، وقفل الأبواب دونها ، وأن كلمة « مادية » تستخدم في العادة في
سياق الاتهام لا من أجل التصنيف فقط) ، ثم يقول : (لهذا فهم يميلون إلى إطلاق اسم
« التجريبية » و« الطبيعية » و« الإنسانية » و« الواقعية » ، وما شابه ذلك على فلسفات كان من
الأدق أن تسمى « مادية ») .

(١) ملقى السبيل ص ٧٠ وإذن فلا مجال لإسماعيل مظهر وأمثاله أن يتظاهروا بأن أوجست كونت يقصد بالتفكير
اللاهوتي ما يتصل منه بمستوى الجن والأرواح فحسب ، بل هو يقصد وهم يعلمون أنه يقصد الاعتقاد بوجود الله وكل
ما يتصل به من عقائد .

(٢) أنظر « فلسفة القرن العشرين » ترجمة عثمان نويه مجموعة الألف كتاب ص ٢٥٨

والماركسية لم تختص باسم الفلسفة المادية المعاصرة إلا لأن (المفكرين السوفيت يحذون حذو ماركس وانجلز في مقت أى تحايل لتفادى استخدام كلمة « مادية » فاطلقوا عليها بجرأة كلمة « المادة ») .

ومن هنا أيضًا يمكننا أن نقول : إن بحثنا هذا يرد على أسس الاتجاهات المادية في المذاهب المختلفة ولا ينصرف إلى بعض هذه الفلسفات دون بعض ، وإنما يشملها جميعًا طالما أن تناولنا هو للثالث المشترك بينها :
وهو الاستناد إلى العلم أولاً .
وإنكار الدين ثانياً .
والإيمان بالمادة ثالثاً .

* * *

هذا هو الثالث غير المقدس للإلحاد المعاصر . وغاية ماتسعى إليه هو أن نفضح الصراع الدفين الدائر بين أركان هذا الثالث .

ذلك أن العلم الحديث أصبح لا يقر المادية المتخلفة « مادية هولباخ » المغلقة ..
فإذا تصالح العلم مع المادية على صعيد المفهوم الغيبي للمادة الذى تقدمه لنا الفيزيكا الحديثة ، كان لا مفر من إلغاء الركن الثانى من هذا الثالث : « إنكار الدين » ، فإذا تصالحت المادة التى تقدمها الفيزيكا الحديثة مع الدين كان لابد من إلغاء الركن الأول من هذا الثالث « العلم » كمبدأ يرى أن المعرفة لا يمكن أن تأتى من غير بابه .

وإذا كان ذلك يبين لنا حركة الإلحاد المعاصر ، واضطرابه فإنه يمكننا القول :
بأن أهم القواعد التى يقوم عليها ثلاث :

القاعدة الأولى : الزعم بأن « قوانين الطبيعة » من ناحية و « التطور » من ناحية أخرى يمكن الغنى بهما عن افتراض « وجود الله » وعلمه وإرادته .

القاعدة الثانية : إنكار كل الغيبات التى لا يمكن إخضاعها للتجربة .

القاعدة الثالثة : ادعاء كفاية المنهج العلمى التجريبي والغنى به عن المناهج الأخرى ، تلك التى تستخدمها الفلسفة الميتافيزيقية ، أو الدين .

وكتابتنا هذا نخصصه لإسقاط القاعدة الأولى ، فى حين نخصص للقاعدتين الأخريين كتباً أخرى .

إن السؤال الذى نجيب عليه هنا - أو نحاول ذلك - هو : هل خلصت للعلم التجريبي مزاعمه فى التطور وقوانين الطبيعة ، تلك المزاعم التى من شأنها - فى زعم الإلحاد العلمى - أن تغنى عن القول بوجود الله ؟ هذا ما نجيب عليه فى كتابنا هذا حول مزاعم الإلحاد العلمى ، وقد قسمناه إلى ثمانية فصول ، على النحو التالى :

الفصل الأول : فى مذهب التطور الفكرى

الفصل الثانى : فى مذهب التطور الحيوى

الفصل الثالث : فى مذهب التطور الاجتماعى

الفصل الرابع : فى حتمية القوانين الطبيعية

الفصل الخامس : فى حتمية القانون هل تلغى الإرادة الإلهية ؟

الفصل السادس : فى قوانين الفيزياء الحديثة ودلالاتها على احتياج العالم إلى الله .

الفصل السابع : فى إيمان بعض مشاهير العلماء التجريبيين المعاصرين

الفصل الثامن : فى المنهج البنائى للدين (الضرورة العملية) ، حيث بينا أن الإنسان ملجأ

إلى الإيمان بالله بحكم الضرورة العملية ، وبيننا أن هذه الضرورة العملية هى

المدخل الحقيقى إلى الإيمان بالله ، وهى المدخل الحقيقى إلى العلم ، وهى

الأساس الذى تلتقى عنده الاتجاهات الفكرية البشرية كلها .

وبينا أن هذا الأساس يلجئ الإنسان إلى موقف : التسليم لله .

* * *

وأخيرا فإن علينا أن نوضح أن منهجنا فى إجراء حوار مع الإلحاد القائم على العلم

التجريبي ، إنما اقتدينا فيه بعلم الكلام القديم الذى كانت تحتوى مقدماته على تفهم لمسائل

العلم الطبيعى السائدة آنذاك ..

ونحن اليوم فى حاجة إلى أن يقتحم علماء الكلام هذا المجال ، وهم على قدر كبير من

الشجاعة ، مهما يتحملوا فى ذلك من تضحية ومهما يكن ما يتعرضون له من قسوة النقد الذى

لا بد أنهم ملاقوه .. وذلك لأن هذا الاقتحام يتوقف عليه مصير علم الكلام ، والعلم

التجريبي ، إذا أردنا لكل منهما أن يكون مؤثرا فعلا فى توجيه الإنسان إلى المنهج الصحيح .

لقد آن الأوان الذى لا بد فيه من أن يتعرف كل منهما على مالىدى الآخر ..

ولقد كنا فيما كتبناه بهدف مقاومة الإلحاد المعاصر أوفياء لما اقترحناه سابقا من إطار لما ينبغى

أن يكون عليه علم الكلام المعاصر^(١)
 وإنى لأرجو القارئ أن يكون صبوراً على تتبع فقرات الكتاب ، وألا يأخذه الضجر من
 ألا يأتيه الجواب على أسئلته المثارة .. قبل أن يفرغ من خاتمته وبالله التوفيق ..

دكتور يحيى هاشم حسن فرغل

رئيس قسم العقيدة والفلسفة
 بجامعة الأزهر

(١) انظر كتابنا عوامل وأهداف علم الكلام في الإسلام والأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .

الفصل الأول

مذهب التطور الفكري (قانون الأحوال الثلاث)

يقدم الإلحاد المعاصر المنهج العلمي التجريبي على أنه المنهج الوحيد الصالح للفكر البشرى المعاصر ويحاول أن يلبسه ثوباً من الفضائل العلمية والعقلية ، مدعياً أنه أى هذا المنهج منبعها الأصيل .

وترجع جذور هذه الادعاءات - فى الغالب - إلى الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٧٥) .

يرى أوجست كونت أن الاضطراب العقلى الذى تعانيه الإنسانية مرجعه إلى أن الناس يعتمدون على ثلاث فلسفات متعارضة هى :

الفلسفة اللاهوتية ، والفلسفة الميتافيزيقية ، والفلسفة العلمية أو الوضعية .
وأنه قديماً سيطرت الفلسفة اللاهوتية بمضمونها الأسطورى الخرافى ، ثم أفسحت مجالا للفلسفة الميتافيزيقية - وهى وثيقة الصلة بالخرافة ، فى حين أن الفلسفة الوضعية لم تتخذ طريقها إلى العقول إلا بعد تقدم العلوم الطبيعية المادية ابتداءً من القرن السابع عشر ، ومع ذلك فإن هذه الفلسفة الأخيرة لم تستطع القضاء نهائياً على الرواسب اللاهوتية والميتافيزيقية مما أدى إلى ظاهرة الفوضى العقلية ، وما يترتب عليها من صراع وأخطاء أخلاقية واجتماعية .

ويعتقد أوجست كونت أن النصر سيكون فى آخر الأمر لحليف التفكير الوضعى . والفلسفة الوضعية عنده تعنى :

أن كلا من اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية ، قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها إذ كانت قائمة عندما كانت بديلاً للعلم أو مرادفة له ، ولكن العلم قد انفصل عنها .

موضوعًا ومنهجًا وأصابع من النجاح مالم يقدر شيء منه للميتافيزيقية أو اللاهوت .

ومن هنا يتقرر في الوضعية أن كل شيء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ، ليس من المشروع الاشتغال به ، لأن مجال التفكير العقلي الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التي تربط بعضها ببعض الآخر .

ويرى كونت أن انتصار الفكر الوضعي لن يكون إلا إذا أمكن تطبيق المنهج العلمي على الظواهر الإنسانية الاجتماعية ، أى يوضع علم الاجتماع ، على غرار العلوم الطبيعية . وعنده أن الفكر يتغير ، وتغيره يخضع لقوانين مطردة تشبه القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية في العالمين العضوي وغير العضوي .

ووجود هذه القوانين - هكذا كان يعتقد - لا يفسح مكانًا للتفسيرات اللاهوتية أو الميتافيزيقية .

وإن علم الاجتماع - على هذا النحو - سوف يشهد مصرع التفكيرين اللاهوتي والميتافيزيقي بعد أن تم القضاء عليهما في بقية فروع المعرفة وبقي أن يتم طردهما من مجال الدراسات الاجتماعية .

ويرى أوجست كونت أن تاريخ إنشاء علم الاجتماع الذي تتوقف عليه بقية المذهب الوضعي يرجع إلى اليوم الذي كشف فيه - أى كونت - عن القانون المسمى بقانون الأحوال الثلاث : ويعبر عن هذا القانون بالصيغة الآتية :

(بناء على طبيعة العقل الإنساني لابد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات نظرية متتابعة : الحالة اللاهوتية أو الخرافية ، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة ، وأخيرًا الحالة العلمية أو الوضعية) .

ويرى أنه متى ثبت هذا القانون فإن علم الطبيعة الاجتماعية لا يظل مجرد فكرة فلسفية ، بل يصبح علمًا وضعيًا ..

ومن هنا كان هذا القانون السند الأساسي للمذهب الوضعي بأسره وقد تكهن بهذا القانون كثيرون قبل كونت ، مثل تيرجو ، وكوندرسية ، وبيردان . بل حددت صيغته منذ القرن الثامن عشر ومع هذا ينسب كونت إلى نفسه .. ويقول ليني برييل : لعلنا نسلم له بذلك لا على أساس أنه هو الذي استخلصه من الظواهر قبل غيره ، ولكن على أساس أنه تعرف فيه على

القانون الأساسي الذي يسيطر على التطور العام للإنسانية كما أدرك أهميته الرئيسية ، في قيام الفلسفة الوضعية التي تحل محل اللاهوت والميتافيزيقا^(١)

نقد قانون الأحوال الثلاث :

والآن فإنه يهمننا أن ندرك قيمة هذا القانون الذي استعمله كونت كمفتاح يفض به مغاليق الإنسانية ممهدًا بذلك - كخطوة أولى - لا بد منها لاستنباط مبادئه الأخلاقية وللباشرة تنظيماته الاجتماعية . ولن نضفي نحن على هذا القانون أهمية أكبر من تلك التي أضفاها عليه كونت نفسه حيث اعتبره أساسًا لعلم الاجتماع . ذلك العلم الذي يمكنه وحده أن يحدد لنا ما إذا كان من الممكن دراسة الظواهر الاجتماعية والخلقية دراسة وضعية أم لا ؟

وعلاوة على ذلك فإن أهمية هذا القانون تظهر بوضوح أكبر عند ما ندرك أنه يمثل في نظر كونت منطق التطور التاريخي الحاسم الذي يصبح الدين والميتافيزيقيا بمقتضاه مجرد أثر من آثار القرون السالفة قضت عليها سيادة العلم « الحتمية »

ويصبح الدفاع عن تلك الآثار بغرض إحيائها عملا من الأعمال المضادة لطبائع الأشياء . والواقع أن فكرة هذا القانون لا يمكن التسليم بها من واقع الفكر المعاصر لكونت نفسه ، وذلك بإقراره هو حيث اعترف بوجود التعاصر بين هذه الحالات الثلاث في الفكر السائد حينذاك^(٢) .

وإذا كان كونت يفسر ذلك التعاصر بأنه مؤقت ولا يمكن أن يستمر ، وإذا ما قبلنا هذا التفسير على علته ، فكيف لنا إذن أن نفسر استمرار هذا التعاصر إلى الوقت الحاضر أي إلى ما بعد مضي قرن ونصف على ذلك الكلام الذي قاله كونت ؟ كيف لنا أن نفسر تلك العقلية الغربية التي تتشبت بنبؤات التنجيم تشبثًا أشد من تشبث القرون الوسطى ، وذلك حيث ينتشر التنجيم الآن في العالم الغربي بصورة لم يعهدها الشرق من حيث التعمق والتبويب والاستقصاء . انظر في هذا مقالا للأستاذ عباس العقاد بمجلة أخبار اليوم ١٩٥٦/١/٢١ . وانظر أيضًا جريدة الجمهورية بعددها الصادر في ١٨ نوفمبر ١٩٧٧ لترى كيف يعتمد الشعب

(١) انظر فلسفة أوجست كونت تأليف ليني بريل ترجمة الدكتور محمود قاسم ودكتور السيد محمد بدوي طبعة ١٩٥٢ . ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) فلسفة أوجست كونت للبريل ص ٤٦ .

الألماني على قراءة البخت والعرافين والعرافات وكيف استشرى هذا الأمر بينهم ، حتى صارت العرافات من أعلام المجتمع ، وحتى صار لكل من رجال السياسة والاقتصاد مستشارون خاصون في قراءة الطالع .

وما هو رأى أوجست كونت مثلاً فيما قرره العلم (وهو أمر لا بد من التسليم به عنده لأنه كلمة العلم) من أن عمر الجنس البشرى يبلغ ملايين الأعوام ، كيف يتم لأوجست كونت توزيع الحالات الثلاث على هذه الملايين ؟ إذا كان الطور العلمى قد بدأت بشائره على عهد كونت ، فكيف يمكن له توزيع الحالتين الأوليين ؟ وإذا كان من الممكن الاعتذار عن وجود الحالة الثانية « الميتافيزيقية وتداخلها في الحالة الثالثة : فكيف يمكن الاعتذار عن وجود الحالة الأولى التى من المفروض أن عهدها قد انقضى منذ آلاف السنين ؟^(٣) .

ثم ماهو الرأى فى إنتاج أوجست كونت الفكرى الخاص به إذ كان قد بدأ به وضعياً ثم انتهى دينياً .

إنه فى عام ١٨٤٤ تعرف كونت بـ (كلوتيلد دى فو) .. وزعم أنه تعلم على يديها أهمية إخضاع العقل للقلب .

واتخذت كتاباته بعد موتها فى عام ١٨٤٦ طابعاً جديداً .

فما كان المجتمع - وفقاً لاتجاه فكره الجديد - ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب ، ولكن عن طريق دين دنيوى هو « دين الإنسانية » .

وقد أنعم كونت النظر فى هذا الدين الجديد فوضع للكائن الأعظم فيه رمزاً بصورة الأنثى . ووضع فى معبده تماثيل نصفية لمن أحسنوا إلى الإنسانية ، ووضع له تقويمًا سنويًا ، بما فيه من شهور سميت بأسماء جديدة وهكذا .

إن الحقيقة هى أن الفكر البشرى لا يستغنى عن تعدد المناهج ، هذا ما يقرره رجال الدين ورجال العلم على السواء .

يقول الدكتور محمد عبدالله دراز ..

(إن الذى يعنينا هنا إنما هو دخول هذه التزعّات جميعاً فى كيان النفس الإنسانية ، فكما

(٣) يرى إسماعيل مظهر فى شرحه لهذا القانون وتأنيده له أن القرنين الخامس عشر والسادس عشر هما عصر الانتقال بين الميتافيزيقا والعلم ، أما عصر المرحلة الثالثة فيبدأ من القرن السابع عشر إلى الآن : أنظر ملق السيل ص ١٢٦ (....)

أننا لا نجد أمانة واحدة تدل على قرب زوال التزعة الاستقرائية أو التعليلية كذلك لانرى إمانة واحدة تشير إلى أن فكرة التدين ستزول عن الأرض قبل أن يزول الإنسان^(٤) .

ويقول هيزنبرج وهو من أعلام الفيزياء المعاصرة ..

« إن انتقال العلم من ميادين الخبرات السابقة الكشف إلى الميادين الجديدة لن يكون أبدًا مجرد تطبيق ماهو معروف من القوانين على هذه الميادين الجديدة ، بل على العكس من ذلك فإن للميدان الجديد حقلا من الخبرات سيقود دائما إلى بلورة مناهج جديدة . لن تكون قدرتها على التحليل المنطقي بأقل من قدرة المناهج القديمة ... ولو أن طبيعتها ستكون مختلفة اختلافا جذريا ولهذا السبب تتخذ الفيزيكا الحديثة موقفاً يختلف تماماً عن موقف الفيزيكا الكلاسيكية بالنسبة لكل تلك الميادين التي لم تضمن بعد في بحوثها .

دعنا على سبيل المثال نتأمل المشاكل المتعلقة بوجود الكائنات الحية ، فمن وجهة نظر الفيزيكا الحديثة علينا أن نتوقع أن تكون القوانين المختصة بهذه الكائنات منفصلة عن القوانين الفيزيكية البحتة ، تماماً كما تنفصل مثلاً نظرية الكم عن الميكانيكا الكلاسيكية^(٥) .

ادعاء حداثة المنهج العلمى التجريبي :

وهل من الصحيح أن التفكير العلمى طور يحدث من أطوار التفكير البشرى بدأت بشأته فى عصر النهضة الأوربية أو بعده بقليل كما تدعى الفلسفة الوضعية ؟

يرى هربرت سبنسر (أن العلم ليس بدعة مصطنعة وكأنه شىء خارق للطبيعة كما يتخيل أولئك الذين يفخرون بالمقابلة بينه وبين المعرفة العامة .

فالعلم هو التجربة المشتركة واليومية التى تصبح مع تطورها الطبيعى أكثر دقة^(٦) . ويقول ت . هـ . هاكسلى العالم الإنجليزى الشهير (عندما نسمع الناس يتحدثون عن المستشار العظيم - سيكون - يتبادر إلى الذهن أنه هو الذى اخترع العلم) .

ثم يقول : (إن هذه فكرة سخيفة وخاطئة وهو قول غير صحيح دون شك ، وإنى لأرى

(٤) الدين ط ١٩٥٢ ص ٧٨ .

(٥) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ١٩ - ٢٠ .

(٦) العلم والدين لأميل بوترو ص ٧٤ .

أن من بين الأشياء الكثيرة غير الممكنة في العالم ليس هناك أحقر من الاستحالة العلمية الكاذبة التي يتحدث بها عن فلسفة بيكون^(٧) .

ثم يقرر هاكسلي عمومية المنهج التجريبي ، وأنه ليس خاصًا بطور معين من أطوار النضج العقلي : فيقول :

(ليس البحث العلمي كما يظن بعض الناس نوعًا من الفنون السوداء الحديثة .
وطريقة البحث العلمي ليست سوى التعبير عن الأسلوب الضروري الذي يعمل به العقل
البشرى .

وليست هناك اختلافات أخرى بين العمليات العقلية لرجل العلم والشخص العادى ،
ولكنها نفس الاختلافات التي تظهر بين الطريقة التي يعمل بها الخباز أو القصاب عند مايزن
بضاعته في ميزان عادى والكيمائى عندما يقوم بعملية تحليل دقيقة باستخدام ميزانه الحساس
وصنجاته الصناعية الدقيقة ، ولا يختلف عمل الميزان العادى عن عمل الميزان الحساس من
حيث مبدأ التركيب وطريقة العمل ، ولكن أحدهما مركب على محور أكثر دقة من الآخر)^(٨)
ويقول : هاكسلي أيضا : (والطريقة التي تثبت بها القوانين هي نفس الطريقة التي نتبعها
في حياتنا اليومية .

وسأمثل لذلك بمثال مألوف للطريقة التي نستعملها جميعا في إثبات أى الظواهر هو السبب
في الآخر .

سأفترض أن أحدكم عندما دخل غرفة الاستقبال في منزله في الصباح وجد إناء الشاى
والملاعق التي تركها في المساء قد اختفت والنافذة مفتوحة ، ولاحظ بصمات يد قدرة على إطار
النافذة ، وطابع حذاء على الرمال خارج البيت .. تجذب كل هذه الظواهر الانتباه فوراً ،
وقبل أن تمضى ثانيتان يقول : « لقد فتح شخص الشباك ودخل الغرفة ثم سرق إناء الشاى
والملاعق واختفى » .. وربما يضيف إلى ذلك : « إننى متأكد من حدوث ذلك » .
وهذا المعنى قد يدل على أنه يقول مايعلم ، ولكنها في الحقيقة انطباعات للملاحظات

(٧) ت . هـ . هاكسلي ، واحد من أعظم العلماء في القرن الثامن عشر وأعظم الكتاب العلميين ، انظر كتاب « العلم
أسراره وخفائيه » تحرير الدكتور هارلو شابلن وآخرين ، ترجمة الدكتور جمال الفندى والدكتور محمد صابر سليم الجزء الأول ط
١٩٧١ ص ١٢ وما بعدها .

(٨) المصدر السابق ص ١٢ - ١٨ .

والفروض: ياترى يعلم صاحب البيت كل ذلك ؟ إن هذا لا يعدو مجرد فرضية صيغت بسرعة ، وقد تمت صياغتها على أساس من سلسلة من الاستدلالات والاستقرائات . ماهى هذه الاستدلالات والاستقرائات ؟

لقد لاحظ في المقام الأول أن الشباك مفتوح ، وأن النوافذ لا تفتح تلقائياً ، وأن إناء الشاى والملاعق لا تخرج من الشباك من تلقاء نفسها ، أو البصمات لم تُحدثها إلا يد آدمية ، وأنه لا توجد حيوانات ترتدى أحذية إلا الإنسان ، وأن بعض الناس لصوص ..

وهنا يمكن تفسير هذه الظواهر بفرضية واحدة هى : اللص . وهو استنتاج فرضى لا يوجد أى دليل قاطع على صحته ، ولكنه يصبح محتملاً إلى درجة كبيرة .

وهنا أيضاً يمكن لشخص آخر أن يتدخل قائلاً : « يا صديقى إنك تتسرع في الاستنتاجات ، كيف عرفت أن الشخص الذى ترك الآثار هو الذى سرق الملاعق ؟ ربما يكون قرداً هو الذى أخذها ، ويكون الشخص قد دخل بعد ذلك لمجرد الاستطلاع » ، ويمكن أن يناقش صاحب هذه الفكرة بأن يقال له : حسن .. ولكن فرضيتك على كل حال أقل احتمالاً من فرضيتى .

وبينا تدور المناقشة يصل صديق ثالث ، وربما يقول « يا عزيزى : إنك حقاً تتسرع كثيراً في الحكم وتبنى فرضيات على غير أساس ، وإنك تعترف أن كل ذلك حدث عندما كنت مستغرقاً في النوم ، وحينئذ يكون من المستحيل عليك أن تعرف شيئاً عما كان يدور حولك .. لربما كان هناك أمر خارق للطبيعة قد حدث في بيتك وأنت نائم .

والآن لا يمكنك أن ترد على استفسارات أصدقائك ولكنك تشعر بالافتقار داخلياً بصحة افتراضاتك وتقول لأصدقائك : « إننى أسترشد بالاحتمالات الطبيعية في هذه الحالة ، وأرجو أن تسمحوا لى بالخروج لكى أبلغ الشرطة » .

يقول ت . ه . هاكسلى :

(إن كل العمليات التى ذكرتها في هذا المثال تتم في عقل أى رجل عاقل ، وتؤدي به إلى الوصول إلى استنتاج عملى .

وإن هذه الطريقة هى نفسها سلسلة التعليقات التى يتبعها رجل العلم عند ما يحاول اكتشاف أسباب وقوانين الظواهر الطبيعية . إن هذه العملية هى التى اتبعها نيوتن ولا بلاس في محاولاتهم لاكتشاف وتحديد أسباب تحركات الأجسام السماوية ، والفرق الوحيد بين طريقة

هؤلاء العلماء والطريقة التي أمكن التوصل بها إلى اللص هو أن طبيعة البحث في حالة العلماء أكثر تعقيداً .

ويقول الدكتور جيمس . ب . كونانت مقررًا أن التفكير التجريبي يبدأ مع الطفل الوليد ، والرجل البدائي .

(إن الأجيال من العلماء الذين سلفوا بعد أن أخرجوا من نتائج تجاربهم ما أخرجوا وبعد أن بنوا عليها ما بنوا .. إنما درجوا في كل هذا على الأسلوب الذي يدرج فيه الطفل الوليد ليتعرف في حياته الجديدة على الناس والأشياء . حتى التجريب العلمي نفسه بصرف النظر عما تلاه من تنظيم وتفسير ، يمكننا أن نربط بينه وبين ما يحاوله الرجل البدائي من التعرف إلى دنياه)^(٩) .

ادعاء أفضلية المنهج العلمي التجريبي :

ثم يقرر كونانت عمومية الاتجاه التجريبي ، وعدم اقتصره على أطوار النضج كما يدعى صاحب قانون الأحوال الثلاث :

يقول : (إن الإنسان في تجريبه من كل نوع يبتدئ بأبسط صور هذا التجريب ذلك هو التجريب في حياته اليومية ، ثم يتدرج بعد ذلك درجات متصلات إلى أن يصل آخر الأمر إلى التجريب العلمي الدقيق فالتجربان أصلها واحد)^(١٠)

أما الأستاذ إسماعيل مظهر فهو يبدو منبرًا بهذا القانون إذ يصيح في سداجة قائلًا : (إن قانون الدرجات الثلاث الذي كشف عنه الفيلسوف أوجست كونت لأكبر استكشاف وصل إليه العقل البشري في الطبيعة الإنسانية)^(١١) .

وهو إذ يؤيده بمثل هذه العبارات التي لا يجرؤ كونت أو تلاميذه على التفوه بها .. يلتفت إلينا - نحن ضحاياها - ليبحثنا على « الخروج من حيز الغيب والتخيل » ، و « أن نجتاز عصر

(٩) مواقف حاسمة في تاريخ العلم للدكتور جيمس . ب كونانت رئيس جامعة هارفارد ترجمة الدكتور أحمد زكي مدير جامعة القاهرة سابقا نشر دار المعارف ١٩٦٣ ص ٥٦ . والدكتور كونانت من أعلام العلم الحديث ، تولى مناصب علمية رفيعة

(١٠) مواقف حاسمة ص ٨٤ .

(١١) تاريخ الفكر العربي ص ١٠٩

النظر الغيبي الذي خلفنا فيه آباؤنا...» ، ولنا عليه ملاحظات :

١ - إنه يتوهم - بل يوهنا - أن الحالة اللاهوتية التي جعلها كونت الحالة البدائية للتفكير الإنساني تعنى مجرد تفسير الظواهر بإرجاعها إلى (أرواح الآباء والأجداد والشياطين ، ولا تزال مستغرقة في مجبوحة الاعتقاد بالسحر.. إلخ) . ولو اقتصر الأمر على ذلك لكان . لكنه كان يعلم أن أوجست كونت يقصد بالتفكير اللاهوتي كل اعتقاد بوجود إرادة فوق الطبيعة هي التي تسيّرهما سواء كانت هذه الإرادة موزعة بين أرواح أو آلهة كثيرين ، أو راجعة إلى إله واحد . وليس أدل على ذلك من تصوير إسماعيل مظهر نفسه لما يعنيه كونت بالحالة اللاهوتية بقوله : (أما العقل في الدرجة اللاهوتية فإنه يبحث في طبيعة الأشياء وحقائقها وفي الأسباب الأولى والعلل الكاملة ، يبحث في الأصل والماهية والقصد من كل الأشياء التي تقع تحت المحس) (١٢) .

وكان إسماعيل مظهر يعلم أن كونت يرى أن الحالة الثالثة تلغى كل اعتقاد بالله وباللاهوت - أي تلغى الحالة الثانية والأولى - بناءً على أن العلم بالظواهر الطبيعية وبأسبابها التي تعللها تعليلاً علمياً ، أي مبناه العلم الطبيعي .. هذا العلم الذي يتحقق في الحالة الثالثة .. (لا يبقى فراغاً يسده الاعتقاد بوجود الله ، ولا يبقى سبباً يسوقنا إلى الإيمان به) (١٣) إن إسماعيل مظهر كان يعلم كل ذلك عن أوجست كونت ، ويزيد ذلك توضيحاً تلك المناقشة التي أوردها إسماعيل مظهر ، على لسان بيتي كروزيار ضد كونت في قول هذا الأخير بأن معرفة الأسباب تغنى عن القول بالإرادة الإلهية .

إنه لأمر واضح أشد الوضوح أن الحالة اللاهوتية - الحالة الأولى - عند كونت ليست قاصرة على أساطير الأرواح والشياطين ، بل تشمل معها القول بإله واحد فعال لما يريد . وإذن فأى تأييد لقانون الأحوال الثلاث يتضمن بالتأكيد تأييد القول بأن الإيمان بالله ، وبالدين من خصائص العقلية الأسطورية المقضى عليها بالانقراض وفقاً لحتمية التطور على النحو الذي جاء به هذا القانون .

وأى تظاهر من المؤيدين لهذا القانون بأنهم يفهمون من الحالة اللاهوتية (التفكير الغيبي المحصور في نطاق أرواح الآباء والأجداد والشیطان) ، لا يمكن تصديقه من ناحية ، ولا

(١٢) ملق السبيل ص ١٢٥ - ١٢٨ .

(١٣) ملق السبيل ص ٧٠ ، وانظر ص ١ من مقدمة هذا الكتاب .

يمكن تفسيره من ناحية أخرى إلا بأنه تغطية مؤقتة لعملية نشر هذا المذهب في بيئة شديدة
التدين .

إن مهاجمة الغيبيات لا يمكن أن تكون قاصرة على نطاق ضيق منها ، لأن مفهوم هذه
الغيبات مفهوم شامل عند كونت وعند غير كونت .

ولقد أفصح الأستاذ إسماعيل مظهر عن كراهية عميقة عارمة للإيمان بالغيبيات فيما أورده
بكتابه حيث يقول :

(عسى أن يكون قريباً أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب
الغيبى إلى وضوح الأسلوب اليقيني - يظن أن العلم يقينى - سوف تقودنا إلى ميدان يتصادم فيه
الأسلوبان تصادماً يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبى وقد تحطمت
جوانبه واندكت قوائمه) (١٤)

وما هو الأسلوب الغيبى مادامنا نتكلم بصدد قانون الأحوال الثلاث ؟ هو الدين .
وإن العجب ليمتلك المرء أشد تملك إذ نرى المناقشة تجري بينه وبين الشيخ أمين الخولى
حول هذا الموضوع ، فلا نرى دفاعاً عن صحة التفكير اللاهوتى أو الإلهى أو الدينى ، ولا نرى
نقدًا أو تشكيكاً في قانون كونت القاضى على الأديان في زعم صاحبه ، ولكننا نجد محض دفاع
عن العرب ضد اتهامهم بأنهم لانصيب لهم في الحالة الثالثة حالة التفكير الوضعى أو العلمى .
يقول الشيخ أمين الخولى متحدثاً عن إسماعيل مظهر بضمير الغيبة (هلا تعطف ، فوضعهم -
أى العرب - في أول مرقاة الدرجة الثالثة ؟) أما الدفاع عن الدين ، أو حتى عن الإنسان في
ارتباطه بالله أو بالدين فهذا مالا . ذكر له في مقال الشيخ (١٥) .

وإنما يجرى الحديث كما لو أن قانون كونت مسلمة من المسلمات التى لا يجوز رفع الحديق في
حضرتها .

وعلى نفس المنوال سارت مناقشة الأستاذ مصطفى الشهابى (١٦) .
أما الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز والأستاذ عباس العقاد فقد كانا قاهمين حقاً لحقيقة
الموقف ، وسنعقب بمقالتهم على هذا البحث .

(١٤) تاريخ الفكر العربى ص ١١٥ .

(١٥) انظر مجلة المقتطف إبريل ١٩٢٦ وتاريخ الفكر العربى ص ١١٧ .

(١٦) انظر مجلة المقتطف نوفمبر ١٩٢٦ .

٢ - وإذا كان إسماعيل مظهر فخورا بقانون الأحوال الثلاث مبشراً به ، فإنه ليتناقض مع نفسه ، في مواضع أخرى ، قرر فيها ضرورة البحث عن العلة الأولى وعن الإرادة العليا وقرر أيضاً أن هذا البحث لا يكون عن طريق « العلم » لأن العلم مهمته (الوصف) لا التفسير ، وقرر فيها كذلك أن لا بد من العلم ومن الدين معاً ، وأن لكل مجاله الخاص^(١٧)

٣ - ثم إننا نقول :

إن إبطال الاعتقاد بالسحر والأرواح والآلهة المتعددة كتفسير للظواهر الطبيعية أمر ضروري نوافق عليه إسماعيل مظهر كل الموافقة ، لكن لسنا بحاجة في ذلك إلى قانون الأحوال الثلاث الذى وضعه كونت ليهدم به الأديان جميعاً ويعلم إسماعيل مظهر ذلك ..

٤ - يسمى إسماعيل مظهر التفكير العلمي بالتفكير اليقيني ، والتفكير اللاهوتي والميتافيزيقي بالتفكير الاحتمالي ، وما أدعى ذلك إلى السخرية .

فالعلم التجريبي ، والمنهج العلمى التجريبي والعلماء التجريبيون كل أولئك يقررون في بساطة ووضوح أنهم يعملون وفقاً لمبدأ الاحتمال لا لمبدأ اليقين وكيف غاب ذلك عن الاستاذ إسماعيل مظهر ؟

بل انظر إليه إذ يناقض نفسه ويقول في موضع آخر من كتابه وهو بصدد التفرقة بين الدين والعلم (للدين يترك اليقين والاعتقاد والتسليم ، وللعلم يترك الانتقاد والاستقراء والمقارنة وما إليها)^(١٨)

٥ - وفي ظل إعجاب إسماعيل مظهر بقانون الأحوال الثلاث أخذ يهاجم السيد جمال الدين الأفغانى على ما كتبه في « الرد على الدهريين » ، وما تضمنه هذا الكتيب من نقد قاس لداروين ، متهما إياه بأنه (وريث العرب في علومهم وفلسفتهم وقف من الرق الفكرى حيث وقفوا وقف عند النظر الميتافيزيقي الغني ، فكان فيما ديج من أسطر الرد على الدهريين مثالا لما اختلط من مباحث آباءه ...) ولست أدري من آباء إسماعيل مظهر إن لم يكونوا هم العرب ؟؟

كما أنى لست أدري لماذا تهرب إسماعيل مظهر من مهاجمة الأفغانى على كونه لم يتعد المرحلة^(١٧) انظر إليه إذ يقول عن هذه الأحوال الثلاث ما يفيد التخلص النهائي من الحالة الأولى : (إن كل حالة تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف ، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا إنها تنضاد تمام التضاد) تاريخ الفكر العربى ص ١١٠

(١٨) ملقى السيل ص ٢٩٦ .

(١٩) ملقى السيل ص ١٢٨ .

اللاهوتية فهي التي انبرى الأفغانى للدفاع عنها - لا الميتافيزيقية - اللهم إلا أنه فيما أظن يعلم أنه بذلك يكشف عن نفسه فيما يعتقد .

* * *

وإذا فرضنا جدلاً أن هذا القانون يصف حقاً مراحل تطور الفكر البشرى - فما الذى يجعلنا نرتب عليه حياتنا ومستقبلنا . وتفكيرنا بخضوعنا له ؟ ألا أنه حكم التطور فحسب ؟ وبعبارة أخرى ما الذى يجعل للتفكير العلمى قيمة أعلى وأفضل من قيمة التفكير الميتافيزيقى أو اللاهوتى ؟ أهو قانون التطور من حيث هو قانون لا يمكن مراجعته فحسب ؟ أم المقياس أنه تطور تقدمى ؟ لكننا نرجع أخيراً فنتساءل أليس إن التقدم فى هذا المجال نفسه يحتاج إلى مقياس لتعرف به ما يكون تقدماً وما يكون رجوعاً ؟ فما هو ذلك المقياس ؟

إن المقياس الذى يحتاج إليه هذا القانون ليبرر به اتخاذنا له واطمئناننا إليه ، لا ينبع من الفلسفة الوضعية التى تفتقد كل القيم ، إلا قيمة الخضوع للقوانين التى يكشفها العلم وهى قيمة يكشف العلم بطلانها فضلاً عن أنه لا تتجه إليها الإرادة الحرة ، ولا يسكن إليها قلب الإنسان ، ولا تصبر عليها ضرورات الحياة (٢٠) .

إننا نقول مع الأستاذ الجليل الدكتور محمد عبدالله دراز : (الواقع أن الحالات الثلاث التى يصورها كونت ، لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة ، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة فى كل الشعوب ، وليست كلها دائماً على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول فى شعب ما ، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين بؤس ونعمى ونحوس وسعود ، بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة فى نفس كل فرد ، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضاً فى إقامة الحياة الإنسانية على وجهها ولكل واحدة منها مجال يوائمها .

بل إنه إذا كان من الضرورى بيان كيفية نشأة هذه العناصر الثلاث المتعاصرة المتكاملة ، نرى أن النظرة الواقعية تقع فى مبدأ الطريق لا فى نهايته وأنها تمثل مرحلة الطفولة النفسية ، أما نظرة التعليل بالمعانى العامة الميتافيزيقية فإنها تنبثق فى النفس على أثر ذلك ، وتبقى بعد ذلك النظرة الروحية أو الدينية وواضح أنها لا تولد فى النفس إلا حينما يتسع أفقها لتتجاوز الكون بظاهرة وباطنه إلى ماوراءه ، فهى أوسع النظرات مجالا وأبعدها مطلباً وهكذا ينقلب الترتيب

(٢٠) أنظر مبحث « التقدم من خلال النظرة التاريخية فى مبحثنا « نقد العلم الخالص » .

الذى تخيله الفيلسوف رأسًا على عقب (٢١) .

ويقول الأستاذ العقاد مبينًا أن المرحلة التجريبية تمثل المرحلة البدائية على عكس ما يقرره كونت :

(وقد أحس الإنسان قبل أن يفكر ، فلا جرم ينقضى ردح من الدهر في بداية شأنه وهو يفكر حسيًا أو يفكر لمسيًا فلا يعرف معنى الوجود إلا مرادفًا لمعنى المحسوس أو الملموس .. وكل ما خفى على النظر أو دق عن السمع واللمس فهو والمعدوم سواء .
وقد كان للحاسة الدينية فضل الإنقاذ من هذه الجهالة الحيوانية ومجيء الماديون في الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم وإصلاح للعقول وتقويم لمبادئ التفكير ، والواقع أنهم في إنكارهم كل ماعدا المادة يرجعون القهقري إلى أعرق عصور القدم) (٢٢) .

(٢١) الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان . طبعة سنة ١٩٥٢ ص ٧٨ .

(٢٢) كتاب « الله » ص ٤٩ - ٥١ .

الفصل الثاني

مذهب التطور الحيوى

توجد البدايات الأولى لفكرة التطور الحيوى فى كتابات بعض فلاسفة الإغريق خصوصاً أرسطو (٣٨٤-٣١٢ ق . م) .

الذى اعتقد أن الكائنات الحية قد ارتقت من أنواع بسيطة إلى أنواع معقدة يعتبر الإنسان ذروتها .

ولكن هذه الفكرة لم يكن لها حظ الشيوخ لاختلافها مع فكرة الخلق الخاص التى جاءت بها الأديان .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن بعض مفكرى الإسلام قالوا بتطور الأنواع قبل داروين بقرون ، من هؤلاء الإمام (الحسن البصرى) فيما رواه عنه الرازى فى تفسيره لقوله تعالى : (هل أتى على الإنسان حين من الدهر ..) إلخ .

وابن خلدون فيما جاء عنه فى مقدمته وقوله : (اتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى فى تدرىج التكوين إلى الإنسان .. صاحب الفكر والروية ، ترتفع إليه من عالم القدرة .. وكان ذلك أول أفق من الإنسان) حيث يصحح ساطع الحصرى كلمة القدرة إلى كلمة القردة ١٩ وابن مسكويه ..

وإخوان الصفا ...

والعلامة البلنخى .. (١)

وفى رأى أن غاية مذكروه محصور فى القول بالتشابه والترتيب ولايعنى خروج الأنواع بعضها من بعض ، وهذا هو جوهر الداروينية .

وفى القرن الثامن عشر بعث الفكر الأوربى الأفكار اليونانية القديمة القائلة بأن الأجناس

(١) الإسلام ونظرية التطور للاستاذ محمد أحمد باشميل .

الحية الحاضرة هي ثمرة عملية طويلة من النمو .
 في ذلك الوقت كانت النظرة المقبولة هي نظرة العالم السويدي لينوس القائل :
 (إننا نقر وجود أنواع بعدد الأزواج التي خرجت من يدي الخالق .
 وأن الأنواع بقيت ثابتة منذ خلقها الذي جاء وصفه في سفر التكوين . والتغير الوحيد
 الذي وقع هو زيادة أعدادها لا تغير أصنافها) (٢)

وأنه ليس هنالك من جنس جديد .
 تلك نظرية لامعت العالم النيوتوني كل الملاءمة
 لكن هذه النظرية كانت تتعرض لهجمات من جهات عديدة ، فالعلماء الطبيعيون كبوفون
 وايرازموس ودازموس ودارون - جد شارلز دارون - وجوفروا سانت هيلير ، /خضم كوفيه ،
 أحد الآخذين بموقف لينوس ، والشعراء الرومانطيكون والفلاسفة - أمثال غوته وأوكن
 وشيلنغ حاولوا جميعاً أن يصوغوا فكرة التطور بأشكال مختلفة . وكان أكبرهم جميعاً لا مارك
 صديق بوفون (٣) .

بوفون (١٧٠٧-١٧٨٨)

كان بوفون أول عالم بيولوجي يستبعد نظرية الخلق الخاص ، حيث أشار إلى أن الحيوانات
 قابلة للتغير تبعاً للبيئة . وأن التغيرات البسيطة التي تطرأ على الحيوانات تتجمع لتكون تغيرات
 كبيرة ، وأن كل حيوان هو نتيجة لتغيرات حدثت لحيوان سابق أقل منه رقياً وأبسط تركيباً .
 نشر بوفون أحد كتاب موسوعة المعارف الفرنسية - عام ١٧٤٩ تاريخه الطبيعي الشهير
 الذي احتوى عرضاً مفصلاً لما جمعه الطبيعيون من أصناف الحيوان والنبات ، إلى جانب
 ملحمة كونية عن نمو الطبيعة منذ أول نشأتها في تكون الأرض ، إلى أن بلغت غايتها من
 الإنسان . وقد رأى بوفون صعوداً متدرجاً دون انقطاعات حادة ، منذ البداية المتواضعة إلى
 القمة . ومع أنه اعتبر هذا التطور بكامله إلهياً فإنه لم يلجأ في أية نقطة من النقاط لأية تفسيرات
 تتجاوز الطبيعة ..

وكان ينتقل من خطوة لخطوة على أساس من التحري الصبور والملاحظة . وفي حقل

(٢) ص ١٤٧ تكوين العقل الحديث ج ٢

(٣) ص ١٤٧ تكوين العقل الحديث ج ٢ .

التطور البيولوجي ، أثار جميع الأسئلة التي ظلت دون جواب حتى اليوم الحاضر . فقد تساءل ماهي الطبيعة ؟ وأجاب : إنها ليست شيئاً جامداً أو كائناً ساكناً . بل هي « نظام القوانين التي أقامها الخالق من أجل بقاء الأشياء وتتابع الكائنات إنها حية ، وهي عمل أبدي »^(٤) .

نظرية التطور عند لامارك :

وهو عالم فرنسي في علم النبات والحيوان ولد ١٧٤٤ - توفي ١٨٢٩ م ..
وقد استكمل وضع نظريته في التطور في كتابه « فلسفة علم الحيوان » عام ١٨٠٩ م
وتتلخص نظريته في :

أن البيئة تؤثر في شكل الحيوانات وتركيب أعضائها . وأن الاستعمال المتكرر أو المستمر لأي عضو يزيد في حجمه ، في حين يؤدي عدم الاستعمال إلى ضعفه وصغر حجمه حتى يختفي .
وأن الصفات المكتسبة التي تتكون على هذا النحو تنتقل إلى الأجيال بالتوارث ، وأن هذه الصفات تتكاثر بمرور الزمن ، إلى أن تحدث نوعاً جديداً من الحيوانات .

النقد العلمي لنظرية لامارك :

١ - كان الرأي السائد عند العلماء أن هذه النظرية تركز على انتقال الصفات المكتسبة بالتوارث . وبما أن التجارب الجديدة أثبتت أن الصفات التي يكتسبها الفرد في أثناء حياته لا تتوارث ، فإنهم رأوا أن هذه النظرية استحقت أن تتوارى في ظلام النسيان لتفسح الطريق أمام داروين .

٢ - ثم ظهر في السنوات الأخيرة كتاب للعالم الإنجليزي جراهام كانون^(٥) ، قرر فيه أن نظرية لامارك أصابها التشويه ، وأنها لم تركز كما قيل على مبدأ انتقال الصفات المكتسبة بالوراثة ، وإنما استندت إلى مجموعة قوانين لم يكن قانون انتقال الصفات المكتسبة بالوراثة إلا واحداً منها ، كما أنه لم يكن أهمها ، وأن القوانين الأخرى يقوم كل منها بنفسه ، ولا تتوقف صحته على صحة الآخر ، ويبين كانون أن لامارك قد وضع بجانب قانون انتقال الصفات

(٤) ص ١١٦ تكوين العقل الحديث ج ٢ ، ومن العجيب . أن ما قاله داروين لم يخرج عما قاله بوفون باستثناء اعتراف الأخير بالعناية الإلهية وتحويله عليها ، ويبدو أن هذا ما حال بينها وبين النيو في جو ثقافي صمم على الإلحاد سلفاً .

(٥) أنظر .. مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث ص ٩٦ وما بعدها ..

المكتسبه بالوراثة قانون الانتخاب الطبيعي ، والصراع على البقاء قبل أن يذكر دارون عن ذلك شيئاً بنحو خمسين عاماً .

كما يبين أن دارون تقبل ماقاله لا مارك من أن الاستعمال المتكرر ، أو المستمر لأي عضو يزيد في حجمه ، على حين يؤدي عدم الاستعمال إلى ضعفه وصغر حجمه حتى يختفي ويدافع قانون عن مبدأ انتقال الصفات المكتسبة بالوراثة ، على أساس التسليم بأن الخلايا التناسلية تؤثر في الجسم ، فيقرر أنه لا بد من التسليم أيضاً بأن الجسم يؤثر في الخلايا التناسلية . ويرز قانون أن لامارك لم يأخذ بما أخذ به دارون بعد ذلك - من اعتماد التطور على الطفرة التي تحدث بمحض الصدفة . وإنما افترض وجود قوة موجهة هادية مستقرة في أعماق كل كائن حي تتحكم في تطوره وتوجهه وتسبب ظهور الصفة الجديدة أو العضو الجديد عند حاجة الكائن إليه ..

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر :

(إن ذلك المبدأ - يعنى - توارث الصفات المكتسبة - لم يترك ويهمل إلا بتأثير آراء ويزمان واعتقاده الثابت في أن الخلايا الجرثومية لا يمكن مطلقاً أن تتأثر بالخلايا العضوية . وهو اعتقاد ظهر في العهد الأخير بطلانه ، كما بطلت كل التجارب التي قام بها ويزمان جاهدًا نفسه في سبيل تأييد معتقده في بطلان مذهب لامارك) (٦) .

وهناك بحوث علمية كثيرة جاءت مؤيدة لمذهب لامارك مع شيء من الإضافة أو التوضيح :

يقول الأستاذ ماكبريد : (إن الصفات المكتسبة تورث إذا نتجت عن فواعل طبيعية تؤثر في الجراثيم المكونة ، لا الخلايا التي يتكون منها الجسم .. فإذا انتقلت الصفات المكتسبة بالإرث وتوالت في أعقاب كثيرة رسخت في البنية . وعلى هذه الكيفية تولدت الأجناس والأنواع والتنوعات) (٨) .

ويتهم قانون داروين بأنه كان على علم بآراء لامارك ، وأنه مع ذلك لم يشر إليها مطلقاً في كتابه أصل الأنواع .

(٦) ملقى السيل ص ٣٢١ .

(٧) المصدر السابق ص ٣٣٤ - ٣٣٩ .

(٨) ملقى السيل ص ٣٣٩ .

داروين :

ولد تشارلس داروين في ١٢ فبراير عام ١٨٠٩ في شروبوري من أسرة اشتهرت بنزعتها العلمية . وجده « ارازموس داروين » كانت له شهرة كبيرة ، في ميدان العلم وهو مؤلف كتاب « قوانين الحياة الوجدانية ، الذي نجد فيه بلور النظرية التطورية .
وفي سن السادسة عشرة رحل إلى أدنبرة ، ليدرس الطب وما لبث بعد عامين أن أظهر كراهيته لهذه الدراسة .

ثم أدرك والده الدكتور روبرت وارنج داروين أن ابنة تشارلس لايرجى منه أمل في أن يكون طبيباً فألحقه بجامعة كمبردج في أوائل عام ١٨٢٨ ، ليدرس اللاهوت ليصبح رجلاً من رجال الكنيسة .

ولكنه في كمبردج انصرف إلى حياة اللهو ، مدة ثلاث سنوات .
واطلع في نفس الوقت على نشاط العلماء المتخصصين في علوم النبات والحيوان والطبيعة .
ثم حصل من كمبردج على درجة الماجستير في الآداب في عام ١٨٣١ ثم اختاره أستاذه « هنسلو » لمرافقة بعثة علمية على ظهر سفينة الأبحاث « بيجل » التي اتجهت إلى الأرجنتين الهندي للقيام ببعض الأبحاث العلمية .

وفي هذه الرحلة ظهرت اتجاهات داروين وكلفه بدراسة النبات والحيوان والحفريات .
وبعد عودته من رحلته في عام ١٨٣٦ استقر في لندن ، ثم انتقل إلى كمبردج ، ومنحته الحكومة المبلغ الذي يستعين به على طبع نتائج مشاهداته وأبحاثه .

ثم أخذ ينشر أبحاثه ودراساته التي وصلت إلى قمتها في كتابه (في أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأجناس في صراع الحياة) الذي أصدره في عام ١٨٥٩ م ، وكان له التأثير الهائل في المعرفة الإنسانية بوجه عام .

وقد أصدر دارون كتابه الهام الثاني بعنوان « أصل الإنسان » في عام ١٨٧١ ثم كانت وفاته في ١٩ من إبريل ١٨٨٢ .

نظرية : والاس - داروين :

توصل والاس (١٨٢٣-١٩١٣ م) مستقلاً إلى مبادئ نظرية الانتخاب الطبيعي في عام ١٩٥٨ .

ثم أرسل مقالته عن هذا الموضوع إلى داروين في حين كان الأخير يستعد لنشر نظريته .
وفي اجتماع للجمعية العلمية بلندن قرئت مقالة والاس مع ملخص لنظرية داروين . ولذلك
يسمى بعض المؤلفين نظرية الانتخاب الطبيعي (نظرية داروين - والاس) . يقول داروين :
« حين وجدت أن عددا كبيرا من المشتغلين بالتاريخ الطبيعي قد أصبحوا يتقبلون مبدأ تطور
الأنواع وجدت من المناسب أن أستغل البيانات والملاحظات التي جمعتها من قبل فعكفت على
ترتيبها وتفصيلها حتى كان هذا الكتاب » .

ولذا يمكن القول بأن داروين كان واثقا - وليس خالقا لمشكلة الاهتمام العام بالتطور .

بل لقد كان واثقا أيضا لموقف التشكيك في مسلمات المسيحية ، ومنها فكرة الخلق كما
وردت في العهد القديم . إذ كان العلم قد أدى إلى ظهور فلسفة ميكانيكية تتصور الطبيعة نسقا من
المادة المتحركة طبقا لقانون محكم . يختلف عن التصور الديني الذي يرد الأحداث كلها إلى
إرادة الله .

ومع ذلك فقد كان داروين في مناداته بفكرة التطور جريئا ومجددا ، لأن ما أثير حول هذه
النظرية من قبل لم يكن إلا من قبيل المحاولات الممهدة وظلت إلى وقته : نظرية الثبات راسخة
غالبة على كل ماعداها من النظريات .

العناصر الأساسية لنظرية التطور عند داروين :

١ - الانتخاب المقصود ، والتغيرات التي تظهر على النوع الواحد :

استرعى انتباه داروين الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد من الحيوانات
المستأنسة أو المنزلية ، وتكوين سلالات جديدة بدون انقطاع .
وتأكد له « أن أى نوع من الأنواع المنزلية أو المستأنسة عرضة للتنوع والاختلاف الذي
لأنهاية له » .

ولم يستبعد داروين عامل البيئة كسبب لظهور هذه التنوعات ، وهو ما أشار إليه لا مارك
من قبل . ولكنه أكد أهمية عامل « الانتخاب » الذي يقوم به المرئى ، بطريقة منهجية
مقصودة . كما لاحظ أن هذا التدخل الإنسانى لا يمكن أن يتم إلا إذا منحت الطبيعة الفرصة
لذلك . وذلك عن طريق استغلال ماتضعه الطبيعة أمامه من : الفروق الفردية ، والتغيرات

التلقائية أو الطفرات . لكن كيف تحدث هذه الطفرات ؟ اعترف داروين بأنه لا يستطيع الإجابة على هذا السؤال .

٢ - الانتخاب الطبيعي : والتغير من نوع إلى نوع جديد :

إذا كان الانتخاب المقصود يؤدي إلى « تفرعات » على النوع الواحد لا يمكن إنكارها حتى من أشد أعداء نظرية التطور . . فإنه من الواضح أنه لا يصلح دليلاً على ظهور « أنواع » جديدة من أصل نوعي واحد ، وهنا يقدم داروين نظريته في التغيرات المتلازمة « ومضمونها أن التغيرات الشكلية التي يعنى بها مربى الطيور - مثلاً - لإخراج (تفرع) على « النوع » تؤدي بطريق التلازم إلى ظهور تغيرات عضوية يصعب ملاحظتها في بادئ الأمر .

وهذه التغيرات العضوية تنتقل بهذا التفرع المستحدث إلى « نوع ثانوى » ثم هى تنتقل بهذا النوع الثانوى إلى نوع جديد في النهاية .

وإذا كانت هذه التغيرات (من النوع الأصل إلى التفرع إلى النوع الثانوى إلى النوع الجديد) لا تظهر للملاحظة في مجال الانتخاب المقصود فإن السبب في ذلك يرجع إلى قصر الوقت الذى يحدث فيه الانتخاب المقصود . وهنا يظهر لنا أننا لسنا أمام الانتخاب المقصود ولكننا أمام « الانتخاب الطبيعي » الذى يحتاج إلى مئات - بل إلى آلاف السنين ، لكى يظهر أثره للملاحظة العلمية .

ومن هنا فإن هذه الملاحظة العلمية لا يمكنها أن تضع حدوداً فاصلة بين الأنواع والتفرعات والأنواع الثانوية والأنواع الجديدة (فهذه الاختلافات يندمج بعضها في بعض في تدرج غير ملحوظ) .

وإذا كان مبدأ الانتخاب المقصود ليس جديداً ، فإن الجديد الذى جاء به داروين هو استغلاله لهذا المبدأ وللملاحظات الخاصة به في الوصول إلى مبدأ الانتخاب الطبيعي . وإذا كان هدف الانتخاب المقصود تحقيق غرض خاص للإنسان المربى ، بصرف النظر عن مصلحة موضوع التجربة ، فإن غاية الانتخاب الطبيعي هى تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة والصراع على البقاء .

٣ - والصراع على البقاء يترتب عليه :

فناء عدد كبير من أفراد النوع وبقاء من هم أكثر تكيفاً بالبيئة وظروف الحياة . وبذلك يؤدي الانتخاب الطبيعي الذي يحركه الصراع على البقاء إلى بقاء الأصلح وبقاء الأصلح لا يعنى « خلقاً » وإنما يعنى (احتفاظاً بالتغيرات الفردية النافعة للكائن ، واختفاءً للتغيرات الضارة به) (٩) .

ومن هنا تظهر صبغات جديدة نافعة تؤدي إلى ظهور متنوعات جديدة ثم إلى ظهور أنواع جديدة هي الأصلح من غيرها للبقاء .
وقد لاحظ داروين أن الفقرات تتميز بتطور واضح في الصفات الذهنية وبتكوين يقترب كثيراً من تركيب الإنسان وهذه الفكرة تشير إلى الأفكار التي انتهت به إلى وضع كتابه الثانى « سلاله الإنسان » .

أصل الإنسان عند داروين :

(في كتاب أصل الأنواع ، ترك داروين مسألة أصل الإنسان معلقة ، ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك موجب لاستثنائه من قانون التطور ، وهو يصرح بذلك في كتابه « تسلسل الإنسان » ، ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط .
وأن المسافة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقرات والقوى الفكرية لفرد من القردة العليا أكبر من المسافة بين القوى الفكرية فى القردة وبينها فى الإنسان) .

أدلة التطور الحيوى :

تستمد نظرية التطور أدلتها من عدة علوم :

١ - علم التشريح المقارن :

حيث يبين أنه يوجد فى جميع الفقرات منطقة رأس وجذع وذيل وأطراف .

(٩) هذه من أخطر نقاط النظرية فى مناوأتها للدين .

وأن الأعضاء الداخلية تتشابه في جميع الفقريات (الجهاز الهضمي - التنفسي - الدوري) .

وينطبق نفس الكلام على المجموعات الأخرى من الحيوانات كالديدان ، والمفصليات وغيرها .

ويرى التطوريون أن هذا التشابه يؤكد حقيقة التطور ، إذ لا يمكن تفسيره إلا بذلك .

٢ - علم الأجنة :

حيث يبين أن الأطوار الجنينية المبكرة للحيوانات المختلفة يشابه بعضها البعض إلى حد كبير ، إذ تظهر الصفات العامة بحيث لا يمكن الجزم في هذه المرحلة بنوع الجنين ، ثم تظهر الصفات الخاصة في أطوار لاحقة .

وهذا التشابه المبكر - في رأى التطوريين ، دليل على صحة نظرية التطور^(١٠)

٣ - أدلة علم التقسيم :

ذلك أن تصنيف الحيوانات إلى أقسام (الأنواع والأجناس والعائلات والفصائل والرتب والشعب) يشبه إلى حد كبير فروع شجرة العائلة . فترتيب هذه الأقسام يوحى بأنها نشأت بواسطة التحور كل من المرتبة التي سبقتها .

وبالرغم من أن هذا التصنيف من صنع العلماء فإن شجرته توحى - لدى التطوريين - بأن الكائنات قد اتبعت هذا الطريق في أثناء نشوئها^(١١) .

٤ - علم الحفريات :

استطاع علماء الحفريات أن يضعوا سجلاً مرتباً لحفرياتهم يدل في نظر التطوريين على وجود تعاقب يبدأ من كائنات بسيطة للغاية إلى كائنات أكثر تعقيداً وتخصيصاً ،

كما أن هذه الحفريات تقدم لنظرية التطور دليلاً جديداً إذ تظهر الحلقات الموصلة بين الأنواع والتي لا توجد في حيواناتنا الحالية^(١٢)

(١٠) انظر نبذة وافية عن تطور علم الأجنة في ملق السيل ص ١٧٣ إلى ص ١٩٥ .

(١١) انظر نبذة وافية عن التقسيم الحيواني في ملق السيل ص ٢٦٢ وما بعدها .

(١٢) الحفريات هي بقايا الحيوانات والنباتات القديمة/محفوظة في الصخور ، وانظر ملق السيل ص ٢١٤ ، ص ٢٥٠ .

ويتضمن سجل الحفريات عن تطور الجنس البشرى في زعم التطوريين مجموعة من الأشكال اقترنت من هيئة الإنسان الحالى :

أولاً : : إنسان جنوب أفريقيا الشبيه بالقرد وهو أول نوع مشابه للإنسان . عاش منذ حوالى مليون سنة ، وكان قصيراً وبه شبه بالقرد الكبير من حيث شكل وصفات الجسم . ويعتقد العلماء الآن أن هذا النوع لا يمكن اعتباره قرداً أو إنساناً .

ثانياً : : الإنسان الجاوى الشبيه بالقرد .

ثالثاً : : إنسان بكين الذى اكتشفت بقاياه فى الصين .

رابعاً : : إنسان هايدلبرج - بألمانيا .

خامساً : : إنسان نياندرتال - بألمانيا أيضاً

سادساً : : إنسان كرومانيون . الذى اكتشفت حفرياته فى كهف بوسط فرنسا . وقد عاش منذ ٣٢,٠٠٠ سنة إلى ١٥,٠٠٠ سنة .

سابعاً : : الإنسان الحديث ، أو الإنسان العاقل ، وقد بدأ ظهوره منذ حوالى ١٢,٠٠٠ سنة فقط .

ويقول الدكتور علم الدين كمال الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاهرة فى بحثه عن تطور الكائنات الحية : (إن علماء التطور لا يقولون إن الإنسان انحدر من القرد ، وإنما يعتقدون أن الإنسان والقرد كان لهما سلف مشترك) (١٣) .

وهناك مجموعة من الأدلة الأخرى مستمدة من علوم مختلفة من علم التوزيع الجغرافى للكائنات الحية ، ومن علم وظائف الأعضاء ، وعلم الوراثة .

ويلخص إسماعيل مظهر أدلة التطوريين ويقرر معهم النتيجة التالية :

(لا نستطيع أن نفرد الإنسان بأصل مغاير لأصول ذوات الثدي مادامت مشابهته الطبيعية لها بالغة ذلك المبلغ البعيد ، أو نفرض أنه قد نشأ بطريقة مخالفة للطريقة التى نشأت بها تلك الحيوانات) (١٤) .

وعلى كل حال فإن الأدلة جميعاً تستند فى جوهرها إلى قاعدتى التشابه والترتيب وهذا ما نناقشه فى ختام البحث .

(١٣) انظر مجلة بعالم الفكر المجلد الثالث ، العدد الرابع ص ١٣ وما بعدها ..

(١٤) ملقى السيل ص ٢٨٧ ولست أدري لماذا « لا نستطيع » ؟ .. عجباً !!

تمهيد في نشأة الحياة :

إن أعمال كل من داروين ولامارك كانت على الكائنات الحية أو المنقرضة من حيث هي موجودة بالفعل على ظهر الأرض ، لكن لقد بقيت النقطة الأساسية دون حل وهي : كيف نشأت المادة الحية نفسها التي تنوعت بعد ذلك إلى أنواع الحياة المختلفة ؟ لقد كان الاعتقاد القديم أن الحياة نشأت من مادة غير حية عن طريق « التولد الذاتي » . كان هذا الاعتقاد موجودًا لدى قدماء المصريين ، وفي معتقدات الهند . وكذلك عند أرسطو وكثير من مفكرى الإغريق من قبله .

ومن رأى أفلوطين مؤسس الأفلاطونية الحديثة أن جميع الكائنات الحية نشأت نتيجة لتسامى المادة بواسطة روح تهب الحياة .

وعند بعض كبار رجال الكنيسة في القرون الوسطى - والقديس أوغسطين - أن الأرض أخرجت الحياة عند ما اذن الله لها بذلك ، وفي هذا جمع بين فكرة التولد الذاتي ، والإرادة الإلهية .

وفي أواخر القرن الماضي راجت فكرة أن الحياة انتقلت إلى الأرض من الكواكب الأخرى مع الشهب والنيازك ، والرماد الكوني المتساقط على الأرض ، ويقال : إن أول من نادى بذلك - في الفكر الغربى - الأستاذ الألماني ريشتر عام ١٨٧٠ ، ومن بعده هيلمهولز^(١٥) . وكان لامارك قد أيقن بفطرته أن الحياة لا بد أن تكون قد نشأت في الماء من مادة هلامية تشبه البروتوبلازم ، ثم تشكلت وتطورت بعد ذلك إلى كائنات بسيطة من فصيلة الأوليات كالأميبات ، ومنها اشتقت باقى أقسام الحياة .

وأحدث النظريات في هذا الموضوع جاءت في كتاب « نشأة الحياة على الأرض » للعالم السوفيتى الكسندر إيفانوفيتش أوبارين ، مدير معهد باخ للكيمياء الحيوية التابع لأكاديمية علوم الاتحاد السوفيتى بموسكو ، وعضو الأكاديمية المذكورة .

(١٥) ويقول عالم الفضاء المصرى فاروق الباز : إن العلماء فى حيرة من أمر الحياة فى كوكب المريخ ، وأن العلماء تأكدوا من وجود نشاطات حيوية على هذا الكوكب ، وأنه تتوافر فيه الظروف المناسبة لعمليات التنفس والتغذية والتثيل الضوئى . وأشار الدكتور الباز إلى أنه على الرغم من وجود كل هذه الظروف فإنه لا توجد فوق هذا الكوكب أية خلايا عضوية وهو أمر يسبب الحيرة للعلماء . أنظر مجلة أكتوبر فى ١٩٧٧/٤/٢٥ .

وقد ذاع صيته في الأوساط العلمية المعاصرة في العالم أجمع ، كمؤسس لنظرية نشأة الحياة على الأرض التي ضمنها كتابه المذكور .

بدأ أوبارين في نشر آرائه منذ العشرينيات من هذا القرن وفي الثلاثينيات نشر كتابه المذكور . ثم طرح نظريته في الندوة الدولية التي عقدت برئاسته في موسكو في المدة من ١٩ إلى ٢٤ أغسطس ١٩٥٧م وقد حضرها أكثر من مائة عالم من شتى الدول ، ساهموا فيها ببحوث مبتكرة في تدعيم نظرية أوبارين .

ثم أعاد طرح آرائه في أول مؤتمر دولي لعلوم البحار والمحيطات عقد في نيويورك في عام

١٩٥٩م

والأثر الذي أحدثته نظرية أوبارين في نشأة الحياة لا يقل شأنًا عن الأثر الذي أحدثته نظرية داروين من قبل في تطور الكائنات الحية .

نظرية أوبارين :

وتتلخص نظرية أوبارين في أن الحياة حالة من أحوال المادة^(١٦) وأنها نشأت على الأرض وفقًا للخطوات التالية :

١ - تطور المواد غير العضوية إلى عضوية أولية :

يفترض أوبارين أن المادة كانت ذرات متفككة في جو النجوم الملتهب إلى أن أصبحت تلك الذرات متحدة على شكل عناصر .

ثم تطورت العناصر وأخذ يتم التفاعل والربط بينها بواسطة الكربون ، وهو العنصر القادر على الدخول في التفاعلات الكيميائية والاتحاد بذرات العناصر الأخرى لتكوين مركبات عضوية لاحصر لها . حيث يتحد الكربون بالهيدروجين والأكسجين ليكون المواد الكربوهيدراتية والنيتروجين والفسفور ليكون مركبات أخرى لاحصر لها .

وقد كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر هو أن المركبات العضوية المعقدة التي تصنع

(١٦) انظر مذكراته عن غيبات المادة وعلم الحياة من كتابنا عقائد العلم .

أجسام النباتات والحيوانات كالمواد السكرية والبروتينات والدهون لا يمكن تحضيرها في المعمل ، أما اليوم فقد أمكن تحضيرها في العمل .

٢ - تطور المواد العضوية إلى البروتينات :

تستمر عمليات التفاعل والتركيب إلى أن يتكون البروتين ، وهو مادة عضوية بالغة التعقيد والتركيب . ولكل نبات أو حيوان بروتيناته المميزة . وعلى هذا الأساس توجد أنواع لاحتضار لها من المواد البروتينية .

٣ - التجمعات :

لو خلطنا أنواعاً مختلفة من البروتينات في محلول للوحد انفصال نقط خاصة من الخليط في المحلول تتميز بنوع من التجمع والثبات . مثل هذه النقط أو الأكوام من الجزئيات يطلق عليها اسم « النقاط التجمعية » وهذه النقاط تمتص بدورها ما قد يكون ذائباً من مواد عضوية في المحلول وتنمو ، أى يزداد حجمها ووزنها .

ومثل هذه النقاط قد تتسم بدرجة من الثبات نحفظ به كيانها فلا تنهار أو تفقد شخصيتها في المحلول .

ومن ثم فقد افترض أوبارين أن المواد العضوية المعقدة التى تكونت في البحار الأولى ، قد تجمعت بشكل أو آخر لتكون أكواماً أو نقاطاً تجمعية لم يتميز بعضها بالثبات فاندثرت وتلاشى ، وتميز البعض الآخر بالتعقيد والثبات فكون أنظمة مستقلة نشأت بداخلها علاقات كيميائية طبيعية تنصاع لقوانين ضرورية (١٧) .

(١٧) هذه إضافة من أوبارين حيث كان السائد بين العلماء في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن النظر إلى الكائنات الحية كأنواع من الآلات ، ربطوا فيها بين التركيب ونوع العمل أو الوظيفة التى تؤديها الآلة . وقد أوضح أوبارين الفروق بين العملية الحيوية (البيولوجية) والعملية الآلية (الميكانيكية) . وأهمها قدرة البروتويلازم على القيام بعمليات التمثيل الغذائى فالكائنات الحية تظل كذلك طالما تستقبل من الوسط الذى تعيش فيه مدداً من جزيئات المادة وما يصحبها من طاقة وتطرد سبلاً من الإفرازات ، وبين هاتين العمليتين تقوم سلسلة من التفاعلات والتحويلات لكى تصبح جزيئات المادة المستقبلية من الخارج جزءاً من تركيب الكائن الحى نفسه ، وهو المقصود بعملية التمثيل الغذائى .

والفارق الكبير بين هذه الكائنات الحية ، وغير الحية يمكن أن يعبر عنه - كما يقول أوبارين - بالغرض أو الهدف لهذا النظام المميز للحياة .

٤ - نشأة البروتوبلازم الحى :

يظهر البروتوبلازم ككتلة رمادية نصف سائلة تحتوى إلى جانب الماء على البروتينات المختلفة ومواد عضوية أخرى وأملاح معدنية وهو ليس مجرد تجمع أو خليط تم حسب اتفاق من تلك المواد ، وإنما هو على جانب أعظم من التنظيم وأهم مميزاته أن له بيئة محدودة وترتيباً خاصاً لجزيئات المواد المكونة له ، كما أن له خواص كيميائية وطبيعية تنصاع لقوانين محدودة .

إن البروتوبلازم - خلافاً للتجمعات الأولية - تملك خاصية الملازمة بين التركيب الداخلى والبيئة التى وجدت فيها طبقاً لقوانين بيولوجية جديدة لم تكن قائمة فى الأطوار التى سبقت ذلك ، والتى كانت خاضعة فحسب لقوانين ميكانيكية ، وفى هذا البروتوبلازم تكمن أول مظاهر الحياة .

٥ - ظهور الخلية الحية :

بظهور الكائنات الحية الأولى (البرتوبلازم) حدثت القفزة الكبرى فى تطور المادة من اللاحياة إلى الحياة .

وإذا كانت هذه الكائنات أرق بكثير من تركيب النقاط التجمعية فهى فى نفس الوقت أدنى بكثير من تركيب (الخلية) .

لقد كانت تلك الكائنات الحية الأولى تعيش على جزيئات المواد العضوية ، الأخرى المجمدة فى الماء . وبمرور الوقت قلت تلك المياه العضوية ، وكان على هذه الكائنات إما أن تفنى ، أو تجد لنفسها طريقة لبناء العضوية المعقدة من المواد البسيطة المتاحة لها ، من ثانى أكسيد الكربون والماء .

وحدث أن امتصت بعض الكائنات الطاقة من الشمس ، ومن ثم نشأت عملية البناء

= يقول أبارين (إن الآلاف العديد من التفاعلات الكيميائية التى تحدث داخل البروتوبلازم ليست فقط متناسقة بالنسبة للوقت الذى تحدث فيه ، ولا بالنسبة للترتيب الذى يودى إلى التماسق - فحسب - بل هى موجهة لغرض واحد هو حفظ كيان النظام الحى كوحدة بما يتلاءم مع عوامل البيئة . ولهذا السبب يمثل البروتوبلازم نظاماً يتميز بالثبات الديناميكى ويمكنه الاحتفاظ بكيانه جيلاً بعد جيل) .

وإغفال أوبارين لما تدل عليه هذه الغرضية « من وجود « موجه » خارج المادة ، راجع إلى مانسميه « إرادة الإلهاد » لدى « الملحد » فلإلهاده ليس نتيجة نظره ، ولكن اتجاه نظره هو نتيجة إرادة الإلهاد عنده .

الضوئي ، فظهرت أبسط النباتات المعروفة وحيدة الخلية (الطحالب الزرقاء) وظهرت الحيوانات القديمة بسيطة التركيب وحيدة الخلية قريبة الشبه بالبكتريا والأميبا .

٦ - عمر هذا التطور :

يرى أوبارين أن الأرض ظلت أربعة أخماس عمرها أى خلال مدة تقرب من أربعة آلاف مليون سنة خامدة ، وكان تطور المادة خلال هذه المادة المذكورة بعمليات غير حيوية بطيئاً للغاية .

ثم ظهرت بعد ذلك النقاط التجمعية ، ثم انقضت ملايين السنين بعد ذلك حتى ظهرت الكائنات الحية الأولية . ثم ظهرت عملية البناء الكلوروفيلى . ثم فى المليون السنة الأخيرة ظهر الإنسان . وظل بدائياً لمدة طويلة . وفى خلال عشرات القرون الأخيرة فقط ظهر التطور الاجتماعى .. للإنسان (١٨)

التطورية الداروينية والدين :

عندما قدم لابلاس فى عام ١٧٩٩ نظريته عن تطور النظام الشمسى من السديم سأل نابليون عن مكان الخالق فى هذه النظرية ، فأجاب فى خيلاء : « يا صاحب الجلالة لست بحاجة إلى تلك الفرضية » (١٩)

وهكذا أخذ الأمر يجرى فى نظرية التطور عند داروين .

ومهما يكن موقف داروين من الدين فإن الحوار الذى جرى حول نظريته وجه الأذهان إلى ضرورة إعادة النظر إلى « الكتاب المقدس » ، وبالذات إلى سفر التكوين فى ضوء النتائج العلمية الحديثة .

ويقول بعض العلماء : (لو كانت نظرية النشوء والارتقاء صحيحة ، لكان معناها رفض قصة الخلق التى وردت فى الكتاب المقدس . ولذا اعتبرت الكنيسة فى الحال عند ظهور النظرية الداروينية خطراً يهدد الدين) (٢٠) .

(١٨) سبأى نقد هذه النظرية فى ص ٥٢ .

(١٩) ص ١٤٥ تكوين العقل الحديث ج-٢ .

(٢٠) مجلة عالم الفكر العدد الرابع ص ٩٤٤ .

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر :

(لا يستطيع أحد من الذين استعمقوا في دراسة كتاب أصل الأنواع أن يقول : إن العلامة داروين كان منكراً للألوهية) (٢١) .

وينقل من كتاب أصل الأنواع قول داروين : (هنالك مؤلفون من ذوى الشهرة وبعد الصيت مقتنعون بالرأى القائل بأن الأنواع قد خلقت مستقلة . أما عقليتي فأكثر الثاماً مع المضى مع مانعرف من القوانين والسنن التى بثها الخالق فى المادة) (٢٢)

ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد :

(هوجم المذهب كثيراً باسم الدين ، وجعله بعضهم مرادفاً للإلحاد والمادية ومع هذا لم يكن والاس ولا داروين ملحدين معطلين .

كان والاس شديد الإيمان بالله خامرته الشكوك فى الديانة التقليدية ولم تخامره فى الإيمان بالله وبحكمته .

أما داروين فلم يزعم قط أن ثبوت التطور ينفى وجود الله .

ولم يقل إن التطور يفسر خلق الحياة (٢٣) .

وغاية ماذهب إليه أن التطور يفسر تعدد الأنواع الحيوانية والنباتية ، وفى ختام كتابه عن أصل الأنواع يقول : إن الأنواع ترجع فى أصولها إلى بضعة أنواع تفرعت على جرثومة الحياة التى أنشأها الخلاق .

وكتب داروين فى عام ١٨٧٣ يقول :

« إن استحالة تصور هذا الكون العظيم العجيب وفيه نفوسنا الشاعرة قائماً على مجرد المصادفة هى أقوى البراهين على وجود الله » (٢٤) .

وقد سئل داروين عن عقيدته الدينية فى عام ١٨٧٩ فقال :

(إننى متزدد ولكننى فى أقصى خطرات هذا التردد لم أكن منكراً لوجود الله) .

وكتب يرد على سؤال : هل يتفق مذهب التطور والإيمان بوجود الله ؟ يقول مافحواه :

(٢١) . ملق السبيل ص ٥٨ .

(٢٢) ملق السبيل ص ٦١ نقلا من الفصل الخامس عشر من أصل الأنواع من ص ٦٦٨

(٢٣) لكن لا يصح أن نتغاضى عن أن فكرة الانتخاب الطبيعى « تحاول ذلك » .

(٢٤) عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٥٦

إنهما يتفقان ، وإن كان الناس يختلفون في فهم الدين) .

ولهذا فهو بالنسبة للعقيدة الدينية يذكر صراحة (أن العهد القديم يعرض تاريخي زائف للعالم وأحداثه) (٢٥) .

أما الأستاذ يوسف كرم فيقول :

أخذ على داروين أن نظريته مادية الحادية . والواقع أنه لم يشأ أن يستثنى الإنسان من قانون التطور العام ، أو يعلق مسألة النفس الناطقة ، وذهب إلى أن الحياة النفسية في الإنسان كما في الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء ، وقام بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار .

وقد كان يؤمن بالله وقت ظهور كتابه « أصل الأنواع » ، وقال في ختامه : « إن الصور الحية الأولى ، مخلوقة » .

ثم تطور فكره شيئاً فشيئاً حتى أعلن أسفه لاستعمال لفظ « الخلق » بحجارة للرأى العام وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز وأن مافى العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية ، وأنه « لا أدري » لا يقول بالعناية ولا بالصدفة ، وإن الكلمة الأخيرة عنده هي أن المسألة خارجة عن نطاق العقل ، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدي واجبه (٢٦) .

ومهما يكن من أمر فإن الماديين استغلوا المذهب في إنكار الله ، واغتصبوه لحساب الإلحاد :

يقول بوختر الفيلسوف المادى في ترجمة شميل له في كتابه « فلسفة النشوء والارتقاء » : (إن داروين لم يَحْصِر الأحياء في أصل واحد وربما كان ذلك لعدم جسارته لا لسبب آخر . فجعل الحيوان من أربعة أو خمسة أصول أولية .. غير أنه لم يصمت عن ذلك كلياً (أى داروين) بل قال في آخر كتابه : إن المشابهة وأسباباً غيرها تدعونا إلى الاعتقاد بأن الأحياء أصلها واحد وأن لافاصل جوهرى بين العالمين : عالم النبات وعالم الحيوان) . ثم يقول بوختر (غير أنه يحترس مستدركاً على نفسه حيث يقول : إنى أرى فيما يظهر لى أن الأحياء التى عاشت على هذه الأرض جميعها من صورة واحدة أولية نفخ الخالق فيها نسمة الحياة . وبما أن أساس هذه النتيجة المشابهة ، فالتسليم بها وعدمه غير جوهريين) .

(٢٥) مجلة عالم الفكر العدد الرابع ص ٩٤٣ .

(٢٦) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٤١ .

ثم يقول بوختر بعد ذلك ليلوى مذهب داروين إلى طريق الإلحاد :

(فهذا القول غير قياسى ويجعل المذهب ناقصاً وربما نقضه أيضا) .

ويعقب على ذلك أيضاً بقوله : (لأننا إذا سلمنا بأفعال خلق خصوصية لثمانية أو عشرة أزواج أصلية فما المانع من إطلاق هذا الخلق على جميع الأحياء وما الداعى بعد ذلك لتفسير ظهورها على سبيل طبيعى ، لأنه سيان عند الفيلسوف حصول الفعل الخالق مرة أو مرات فالتسليم به ولو مرة إقامة للمعجزة مقام الناموس الطبيعى .

فليس لنا إلا أن نتوسع بمذهب التسلسل الذى وضعه داروين حتى آخره ونجعل العالم العضوى يشتق من صورة واحدة أصلية بسيطة جداً ، من الكرية أو البيضة)

ويعلق الأستاذ إسماعيل مظهر على قول بوختر هذا بعدة تعليقات :

١ - إنه لم يجد فى كتاب أصل الأنواع لداروين ما يصرح بأن الأنواع ترجع إلى أربعة أو خمسة أصول أولية سوى قوله : (إن فى النظر إلى الحياة بما يحوطها من مختلف المؤثرات والقوى نظرة الاعتقاد بأن الله قد نفخها فى بضعة صور ، أو صورة واحدة بداءة ذى بدء لعظمة وجلالا) .

٢ - إن القول بالتولد الذاتى الذى يحرص عليه بوختر (لا ينافى القول بنشوء بضعة صور أصلية ، لأن التولد الذاتى إن صح وقوعه فى بقعة مامن بقاع الأرض ، فلماذا لا يصح أن يقع فى أخرى مادامت المؤثرات الطبيعية فى كل البقاع التى يحدث فيها تكون متماثلة ؟ وكل ماهوكائن من الفرق بين الرايين بعيد عن مذهب النشوء ، لأنه يرجع إلى فكرة خلق الحياة أو تولدها ذاتياً لا إلى نشوء العضويات بعد خلق الصورة الأولى ، فالخلاف هنا على الفكرة المادية لاعلى النشوء والارتقاء) (٢٧) .

٣ - لا يريد الطبيعيون الماديون أن يسلموا بخلق البذرة الحية الأولى التى نشأت منها العضويات . لأنهم إن سلموا بها مرة لزمهم التسليم بخلقها مرة أخرى استنتاجاً . إذن فخوفهم من التسليم بخلق الحياة غير راجع إلى اقتناعهم بأنها تولدت ذاتياً ، بل إنهم يقولون بالتولد الذاتى فراراً من عدم مقدرتهم على التوفيق بين القول بالخلق والقول بماديتهم التى تنكر على العقل التسليم بشيء يأتى من غير طريق الحواس ، وتنكر على الطبيعة خضوعها لقوة أخرى ، قد نعتقد بوجودها كفرض ضرورى يحفظ على العقل ألقته وإن عجزنا عن التدليل عليها

عجزهم عن التدليل على قواهم الكثر التي يعتقدون بوجودها اعتقاداً إلزامياً^(٢٨) .
(إننا لاننكر مطلقاً أن مذهب النشوء والارتقاء قد استكشف كما استكشف مذهب
الجاذبية وغيره من المذاهب كثيراً من السنن التي يعود إليها عديد من الظواهر الجزئية التي تقع
تحت حسنا .

ومن هنا ينشأ الخلاف بين الماديين والإلهيين . ذلك لأن الماديين يريدون أن يقولوا :
إن استكشاف هذا التزر اليسير من السنن الجزئية التي تعود إليها الظواهر كاف لتعليل الكون
في مجموعه ، والإلهيون يقولون بأن حقيقة الكون ومرجعه لا يعلله استكشاف بضعة سنن لا يزال
علم الإنسان بها ناقصاً نقصاً فاضحاً^(٢٩) .

نقد النظرية

يتوجه هذا النقد إلى ناحيتين : ناحية عامة يشترك فيها مايشاع عن هذه النظرية مع
النظريات الأخرى التي تحاول أن تتخذ من العلم التجريبي سنداً لرفض المعرفة الإلهية أو
المتافيزيقية وذلك حيث تقوم على « الاعتقاد » بأن المادة أصل الأشياء .
والرد على ذلك بوجه عام يرجع إلى المباحث الخاصة ببيان انحراف المذاهب المادية عن
العلم الصحيح فيما تذهب إليه من إنكار الغيبات أو المطلقات^(٣٠) أو إنكار الإرادة
الإلهية^(٣١) .

ويتوجه النقد إلى نظرية التطور من الناحية الخاصة بها في النقاط الخمسة التالية :
أولاً : وقوعها في جملة من الأخطاء والتجاوزات العلمية شاع أمرها في الأوساط العلمية
التجريبية المعاصرة .

ثانياً : قيامها على عدد من الافتراضات غير الملزمة .

ثالثاً : قيامها على القول بالصدفة في أهم مراحل التطور ، وهو قول لا يستسيغه العلم أو
الدين على السواء .

(٢٨) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٢٩) ملق السيل ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٣٠) انظر كتابنا « عقائد العلم » والباب الثاني من بحثنا « نقد العلم الخالص » .

(٣١) انظر مبحث لاحتمة القانون الطبيعي ، ومبحث حتمية القانون لا تلقى الإرادة الإلهية من كتابنا هذا .

رابعاً : استناد أدلتها إلى فكرتي التشابه والترتيب بين الأطوار ، وهو لا يصلح أساساً للقول بضرورة وجود علاقة ذاتية بين هذه الأطوار :

خامساً : أنه مع التسليم بصحة الافتراضات التي قامت عليها النظرية فهي لا تقتضى إلغاء الإرادة الإلهية ، ومن ثم ينبغي أن يبقى فيها مكان خاص لنظرية الخلق الخاص بالنسبة لبعض الأنواع (الإنسان) . وهذا ما تحتمه وجهة النظر الإسلامية التي لا تترك مجالاً للتوفيق بينها وبين هذه النظرية فيما يتعلق بخلق آدم مهما تكن محاولات هذا التوفيق .
وستكلم عن كل نقطة من هذه النقاط بشيء من التفصيل فيما يلي :

أولاً : نقد المذهب في الأوساط العلمية :

١ - علبت الصيحة من جوانب العالم الجديد - أمريكا - منذ سنين بأن نظرية داروين في أصل الأنواع لا تتفق والملاحظات الحديثة التي قامت بها فئة من العلماء الطبيعيين وعلى رأسهم العلامة باتسون ، حيث صرح في الاجتماع الذي عقدته جماعة تقدم العلم في أمريكا بمدينة تورنتو عام ١٩٢١ بقوله : « إن جزءاً جوهرياً من نظرية النشوء العضوى ذلك الجزء الذى يبحث في أصل الأنواع وطبيعتها ، لا يزال في حيز الآراء المستعصية على العلم . وأنا اليوم لا نشعر ذلك الشعور الذى كنا نشعر به من قبل ، والذى كان يوحى إلينا بأن منهج التغير - الذى لا بد من أن يكون مستمر التأثير دائم الفعل في عصرنا هذا مطاوعة لنظرية النشوء - هو بدء عمل عضوى خطير لا يحتاج لسوى مر الزمان ، وكر الأعوام ، لكى يبلغ كماله ومنتهاه » .
ولقد بلغت حملة دكتور باتسون على نظرية النشوء غاية ما يمكن أن تبلغ حملة علمية من التأثير .. فإن دعوة ذلك الباحث قد امتدت إلى نواح من أوروبا وكانت على أشدها في الولايات المتحدة وكندا ، حتى أن ولاية « كانساس » قد أصدرت قانوناً يحرم على جامعاتها تدريس مذهب النشوء (٣٢)

* * *

٢ - وترتبط نظرية النشوء بنظريات علم الجيولوجيا وتتوقف صحتها على ما يتقرر في علم الجيولوجيا من نظريات أو حقائق لصلة ذلك بالحفريات التي تتخذها النظرية دليلاً على

(٣٢) أنظر ملقى السيل لإسماعيل مظهر ص ٣١٥ فقيه يتصدى ، المؤلف لشرح نظرية داروين والدفاع عنها دفاعاً عاماً .
والذى يعنينا هنا هو أن نوضح أن النظرية ليست موضع التسليم من الأوساط العلمية نفسها بما في ذلك المعاصرة .

ماذهب إليه . ومن المقرر أن هذه النظرية تعتمد اعتمادًا أساسيًا على بطلان مذهب النكبات في الجيولوجيا .

وينحصر القول في مذهب النكبات بأن الأرض كان يتتابها في عصورها الأولى نكبات جيولوجية تمضي بكل ما على سطحها من حيوان أو نبات ، ثم تأخذ الحياة العضوية في الظهور على سطح الأرض حالا بعد حال ، حتى تتتابها نكبة أخرى تمضي بما يكون قد نشأ فيها من الأحياء ، وهكذا دواليك على مر العصور .

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر : (لاجرم أن هذا المذهب الذى انتشر وذاع في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، كان أكبر حائل يقوم دون انتشار مذهب النشوء والارتقاء) .

وذلك لأنه يقضى قضاءً تاماً على دلالة الحفريات التى تعتمد عليها نظرية النشوء . كما يقضى على الوعاء الزمنى الذى تفترضه النظرية .

وكان يؤيد مذهب النكبات كثير من فحول العلماء منهم « سيدويك » و « بوكلانند » و « كونيسير » و « هيوبيل » و « هنسلو » و « كوفيه » .

وفي أوائل القرن التاسع عشر ظهر كل من سكوب وليل ، اللذين أخذتا يهدمان مذهب النكبات .

وإذا كان كثير من العلماء يستبعدون مذهب النكبات فإنهم يفعلون ذلك باعتبار أنه يتحدث عن أخبار أو فروض أو احتمالات لاسبيل له إلى أن يؤكدتها بالبحوث التجريبية . وفى نظرى أن من يطلون هذا المذهب يرتكبون ما ارتكبه من الانسياق وراء فروض لاسبيل إلى تأكيدها عن طريق البحوث التجريبية .

ويتبين ذلك من الأساس النظرى الذى يقوم عليه إبطال مذهب النكبات . فهو يقوم على القاعدة التالية التى وضعها سكروب فى كتابه الذى نشره عام ١٨٢٢م ، حيث يقول : « وهنالك ظاهرات طبيعية عديدة تؤثر فى الوقت الحاضر فى سطح الكرة الأرضية فتحدث تغيرات متعددة فى تكوين أوصافها الظاهرة شبيهة كل الشبه بما كان يتتاب الأرض فى عصورها الأولى » (٣٣)

ويتبين من كلام سكروب أن علم الجيولوجيا يجب أن يقتصر على دراسة « الظاهرات

الطبيعية العديدة التي تؤثر في الوقت الحاضر في سطح الكرة الأرضية ، وأنه يفترض أن هذه التغيرات « شبيهة كل الشبه بما كان يتتاب الأرض في عصورها الأولى » .
ومن الواضح أن هذا الأساس يقوم على مجرد التشابه المفترض ، وهو لا يشفي غليلا ، ولا يكفي لاستخلاص النتائج التي تذهب إليها نظرية النشوء والارتقاء ، بل إنه يقوم على افتراضات لا فرق بينها وبين الأخبار التي ذهب إليها مذهب النكبات في ميزان النقد العلمي التجريبي الصحيح .

ويعلق كونانت على مذهب تشارلس ليل « مذهب اطراد القوى » فيقول :
« إنه غالى في موقفه من إنكار التغيرات العنيفة المحتملة مغالاة صرفت عنه الجيولوجيين من بعده » وكتب أحد رجال هذا العلم منذ قريب يقول : « إن مذهب اطراد القوى ليس صحيحا كله في كل وقت » . ثم يقول كونانت : « ونحن إذا قرأنا اليوم في كتاب في الجيولوجيا : أن الصخور تصنع اليوم بنفس الطريقة التي صنعت بها منذ مئات الألوف من السنين وآمنا وبكل ما في هذه الجملة من معنى لم نأمن الضلال » (٣٤) .
ويقول كونانت بعد أن يسوق تقدير الجيولوجيين المحدثين لعمر الأرض بأنه حوالى بليونين من الأعوام : إن أكثر من عالم فيزيائى شك في صحة فرض أن المادة كانت تتطبع في تلك الأعمار البعيدة كما هى تتطبع اليوم ، وتساءل : ما أثر هذا المعنى الجديد ، معنى الزمن يقاس بالآف الملايين من السنين فيما نحن فيه اليوم من أمور ؟
إن الفيزيائى وجد أخيرا أن الضرورة تضطره إلى تغيير آرائه عن كل من الفراغ والزمن ، إذا واجهته في بحوثه سرعات عالية بالغة العلو ومسافات صغيرة بالغة الصغر لم يكن له بها عهد ، والذي جاز هناك يجوز هنا - أى في الجيولوجيا - وإذن يصح أن نقول : إن صورتنا الحاضرة عن الزمن لا يصح نقلها في الشئون الكونية إلى ملايين السنين ومشروعاتنا التصورية في العلم عندما يدخلها هذا العامل الجديد - عامل هذا الزمن البعيد - قد تتعرض لمعارضات ومناقضات كلما حاولت أن تحتوى الجديد من حقائق العلم .

ثم يقول بالنسبة لمذهب اطراد القوى :
أما اليوم فكل النظريات الجيولوجية متفقة على أنه كانت على هذه الأرض أحداث عنيفة

في أحقاب سابقة بعيدة ، كان فيها بناء الجبال وأشباه الجبال ، عملت فيها قوى هائلة أعنف كثيراً مما تعودنا منها على ظهر الأرض .. (٣٥) ، وهذا يعنى عدم إطراح مذهب النكبات إطراحاً تاماً .

وإذا كان بعض الباحثين يتشكك في دلالة الحفريات الآن بعد أن حدثت أخيراً التفجيرات الذرية وامتلاً الجو بالإشعاعات وكثر تشغيل الأفران الذرية (أو ما يسمى بالمفاعلات النووية) مما نتج عنه أحزمة منيعة حول الأرض لم يسبر غور أثرها حتى الآن .. (٣٦) .

فإن لنا أن نتوقف كثيراً أمام دلالة هذه الحفريات حتى قبل حدوث التفجيرات النووية المعاصرة ، لاحتمال قريب يفرضه التصور العلمى لحدوث أحداث كونية أو أرضية شبيهة بهذه التفجيرات أو أعظم منها في تاريخ الأرض الطويل ، تحول بيننا وبين أى استنتاج صحيح من الحفريات .

ويعلق كونانت على دلالات الإشعاع في علم الجيولوجيا فيقول (في السنوات الختامية من القرن الماضى اكتشفت ظاهرة النشاط الإشعاعى ، ونشأ منذ الخمسين من السنوات الماضية علم جديد نافع شديد النفع للجيولوجيين ، فقد وجد أنه به يمكن تحديد تاريخ طبقات الصخور المختلفة ..

ولكن كونانت يكشف لنا عن أن دلالات الإشعاع في هذا المجال مبنية على افتراضات ، هي :

أولاً : افتراض أن سرعة التغير الحادث في النشاط الإشعاعى كانت ثابتة على الأحقاب الكثيرة الماضية .

ثانياً : افتراض أن المعادنات التى حللتها بقيت ثابتة التركيب طوال تلك الأجيال ، ويؤكد كونانت مانذهب إليه فيقول : « ومع هذا فهى افتراضات » (٣٧) .

* * *

(٣٥) مواقف حاسمة ص ٣٩٦ ، ٣٩٧

(٣٦) الدكتور محمود أحمد الشربيني في بحث له بعنوان « الإنسان بين العلم والبيئة » بمجلة عالم الفكر . العدد الرابع من المجلد السابع ص ٩١٣ - ٩١٥ .

(٣٧) مواقف حاسمة في تاريخ العلم ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ .

٣ - وتفتقد نظرية النشوء والارتقاء أساسها التجريبي عند ماتعجز عن تقديم مشاهداتها « للحلقات المتوسطة » .

يقول أصحاب هذا النقد إن فقدان الصور الوسطى التي تربط بين الأنواع ، وعدم ظهور جزئيات التحول الحقيقي في شعب النظام العضوى في الحفريات التي عثر عليها حتى الآن دليل على أن المذهب غير صحيح ، أو على الأقل على أن المذهب أبتز غير كامل في كثير من وجوهه العملية والاستنتاجية .

ويلخص الأستاذ مظهر دفاع زعماء النشوء ضد الاعتراض فيقول :
« إن الباحث إذا تعمق في الدرس وجد أن الجيولوجيين والحفرين وعلماء التاريخ الطبيعي والحياة قد اتفقت مباحثهم على الإيمان بوجود حلقات تربط بين كثير من الأنواع الحية ، وحلقات تربط بين أنواع حية وأنواع منقرضة منذ أزمان موهلة في القدم » .
ثم يقول : « فلذا وعينا أن النواميس الطبيعية واحدة لم تتغير - ولن تتغير على مدى الأزمان - ثبت لدينا أن ما يصدق على قليل من الأنواع قد يصدق على غيرها قياساً (٣٨) .
وهكذا يتضح أن هذا الدفاع يبين أن النظرية لا تركز على أسس تجريبية ، وإنما تقوم على الإيمان - مطلق الإيمان - بوجود حلقات لم تعرف بعد .
ويقوم كذلك على الاعتقاد بأن ما يصدق على قليل من الأنواع قد يصدق على غيرها قياساً .

وهذا أيضا يقوم على مطلق الإيمان .
كما يقوم على أساس أن النواميس الطبيعية حتمية لا تتغير على مدى الأزمان .
وما يقوله إسماعيل مظهر عن القوانين الطبيعية يخالف به ما تقر في الأوساط العلمية من احتمالية هذه القوانين وخضوعها للتغير ، شأنها في ذلك شأن الظواهر سواء بسواء .
ثم ينحو الأستاذ إسماعيل مظهر في دفاعه ضد النقد المذكور نحو آخر إذ يقول : (إن الذين يؤمنون بصحة هذا الاعتراض لم يستطيعوا أن يأتوا ببرهان واحد على أن صور الأحياء المنقرضة برمتها ، قد يمكن حفظها سالمة في باطن الصخور) وهذا وضع مقلوب ، لأن الناقد مانع ، فليس مطلوباً منه أن يأتي بدليل ، وإنما الدليل مطلوب من أصحاب نظرية التطور ،

(٣٨) ملق السيل ص ٢٥٥ .

فهم الذين يقال لهم : أين دليلكم على وجود الأحياء المنقرضة ؟ فإذا عجزوا عن ذلك وذهبوا إلى القول بأن : (الكثير من صور الأحياء الأولى - أو بالأحرى الحلقات - قد تلاشت بتأثير الأعاصير الطبيعية) فإن هذا لايعنى شيئاً إلا أن أصحاب النظرية - نظرية التطور - قد فقدوا مصادر الأدلة التي يمكن أن يلجثوا إليها .

إن داروين نفسه يقول : « إن الشطر الأعظم من مجموعتنا الحفرية وصور الحياة المتحجرة غير كامل ، بل هو جزء صغير بالنسبة لما هو مختمف في باطن الأرض . ويقول : « إن الملاحظات الجيولوجية التي تؤيد مذهب النشوء على حال من الاضطراب والنقص قل أن تسبق إلى جدس الباحثين » .

ويقول الدكتور بنجر - أحد العلماء الفلاسفة الذين آمنوا بداروين على نحو مادي صريح : إذا تذكرنا أن ثلثي الأرض أو ثلاثة أخماسها تحجبها البحار ، وأن قسمًا كبيرًا من الثلث الباقي تغطيه الجبال الشاهقة علمنا أنه تمنعنا عن الأبحاث العلمية موانع طبيعية^(٣٩) .

فهل يصلح هذا اعتذارًا يجعلنا نتقبل النظرية وقد فقدت مصدر أدلتها؟؟ إن النظرية الداروينية في هذا الموضع الأساسي تقوم على مجرد الإيمان .. يقول الأستاذ إسماعيل مظهر ، وهو بصدد الدفاع عن داروين : (لقد أثبت داروين بالدليل والمشاهدة أن الحلقات الوسطى كانت موجودة خلال زمن مامن الأزمان ، وأظهر كيف أن بقاءها في الطبيعة متعذر ، وأن العثور عليها أشد تعذرًا)^(٤٠) ..

ومن الواضح أن القول بما يتعذر بقاءه في الطبيعة ، وما يكون العثور عليه فيها أشد تعذرًا ، ليس قائمًا بحال من الأحوال على « الدليل والمشاهدة » ، وإنما يقوم على مجرد الإيمان بالغيب .

إن داروين نفسه يعترف بخطورة النقد الموجه إلى هذا الموضع من النظرية ، إنه يقول : (الحقيقة أن علم الجيولوجيا لايجبونا بتلك السلسلة المنظومة من الصور العضوية والراجع أن يكون هذا الاعتراض أنكى مايقوم في وجه التطور)^(٤١) .

(٣٩) ملق السيل ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٤٠) ملق السيل ص ٢٥٧ .

(٤١) : ملق السيل ص ٢٥٨ .

أمكن بعد أن ظهر تهافت هذه النظرية في ادعائها القيام على الأدلة التجريبية والملاحظة الطبيعية أن يعترض أصحابها على نظرية الخلق المستقل « بأن القول بالخلق المستقل لم يقم عليه دليل تجريبي أو مشاهدة طبيعية؟ »^(٤٢).

وهل كان الاستناد إلى الأدلة التجريبية إلا دعوى أصحاب التطور؟ أليس أصحاب نظرية الخلق المستقل بعيدين تمامًا عن هذا الادعاء؟ فكيف يحاسبون عليه؟
في حين أن الذين يدعونه صفر اليلدين منه؟؟

وبالرغم من أنه من المقرر أن نظرية التطور لم تستند إلى أدلة علم الحفريات إلا بعد أن تصدى العلماء مثل سكرووب ولبل لنقد مذهب النكبات ، فإننا نجد أصحاب هذه النظرية يلجئون إلى الاعتذار بالنكبات عندما يواجهون بفقدان الحلقات المتوسطة .

يقول إسماعيل مظهر : « وخلق بنا ألا نغفل عن أن الاضطرابات الأرضية والزلازل وطغيان الماء والأعاصير الطبيعية التي كانت تنتاب الأرض حينًا بعد حين وتحول الأرض من يابس إلى بحر ، ومن بحر إلى يابسة ، كانت من أبلغ تلك المؤثرات التي ذهبت ببقايا تلك العصور ، فالصور التي غمرها البحر وقذف بها في طياته لا يمكن معرفتها ، والبقاع التي صارت أرضًا بعد أن كانت بحرًا لا يوجد فيها صور جديدة باعتبار الباحثين اللهم إلا بعض أصداف وبقايا لأسماك شائعة في كثير من بقاع الأرض »^(٤٣) .

وهذا محض إعلان - غير مقصود - لافتقاد الأدلة التي تحتاج إليها النظرية في باب الحفريات .

ومهما يكن فإنه لا بد من أن نتساءل : لم لا نجد جميع حلقات الأنواع الآن مادامت سنة التطور لم تتوقف؟

إذا كان التطور مستمرًا

فإنه يعني أن الحلقات الأولى تتكون الآن في مكان ما تمامًا ، كما أن الحلقات الأخيرة المتقدمة - ومنها الإنسان الحالي - ماتزال الطبيعة تنتجها .

إنه يعني أن معمل الطبيعة ينتج جميع الحلقات في هذه اللحظة الحاضرة . كل حلقة منها تظهر في درجة تطورها الخاص بها ، وأن الأمر سيظل كذلك دائمًا .

(٤٢) ملقى السيل ص ٢٦١ .

(٤٣) ملقى السيل ص ٢٨١ .

وهنا نتساءل أين ؟

بل تصبح الحفريات شيئاً لا قيمة له على الإطلاق .

* * *

٤ - وإذا كان النقد يوجه إلى هذه النظرية لفقدان الحلقات المتوسطة ، فإنه وجه إليها أيضاً لوجود « الصورة الثابتة » .

لقد دلت مباحث الحفريات على أن كثيراً من المراتب الحيوانية قد ظلت غير متغيرة خلال أزمان مديدة من الأعصر الجيولوجية ، فأطلق عليها الباحثون اصطلاحاً اسم « الصور الثابتة » . وهذه الصور الثابتة بعضها « يستنفد قدرته على إنتاج التنوعات والأنواع والأجناس حتى تضمحل وتأخذ طريقها إلى الانقراض » .

« وكثير من الصور الثابتة قد احتفظت بكيانها إلى عصرنا الحاضر ، مقصورة في البقاء على بقاع معينة .. قد حازت أكبر الكفاءات التي أهلتها للبقاء في تلك البقاع^(٤٤) ، فالبرغم من أن ذبابة مايو تقضي حياتها القصيرة سريعاً فلأنها من العضويات المستمرة في مجرى الحياة فقد ظهرت أسلاف ذبابة مايو منذ ملايين السنين ، وبرغم أن أعداءها الكثر من سمك وطيور تجد فيها غذاءً شهياً للذيذ ، فقد ظلت باقية لم تنقرض^(٤٥) .

وها هي البكتريا : كائن بسيط يتركب من خلية واحدة ، ولكن له قدرة على قهر أى ظرف غير ملائم تفرضه البيئة عليه ، وهو أقدم الأحياء التي كافحت في سبيل البقاء وأكثرها انتشاراً وتشكلاً في تكيفه لعالمنا المتغير .

ومن الواضح أن وجود هذه الصور الثابتة لا يتمشى بأية حال مع قوانين نظرية التطور ، إذ ليس في هذه القوانين ما يجعلها تكف عن إحداث التغيرات في بعض الصور ، وبتركها مع ذلك قادرة على البقاء « عصرًا برمته من العصور الجيولوجية » في حين « لا نلبث أن نرى في أول العصر الذي يليه أنواعاً برمتها أو أجناساً قد انقرضت من الوجود » .

وهذا ما دفع الأستاذ إسماعيل مظهر - بالرغم من إيمانه المطلق بنظرية داروين إلى أن يقول : « الحقيقة أن نشوء العضويات وتطورها كان ذا قفزات فجائية إلى التغير ، أو الثبات

(٤٤) ملق السيل ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

(٤٥) العالم من حولنا .

على صفة من الصفات .. خضوعاً لسنن نجهل أكثرها الجهل كله .. (٤٦) .
ومع ذلك فإن الأستاذ إسماعيل مظهر يقول في نقده لنظرية الخلق المستقل معتمداً على ما يشته علم الحفريات :

لو فرضنا مثلاً أن الأنواع قد ظهرت طفرة أو خلقت ووضعت على سطح الأرض بين فترات زمان محدود مستقلة في الخلق والتنوعية لوجدت آثار الحيوانات العليا كذوات الثدي مثلاً في طبقات العصر الجيولوجي الثاني ، أو الحيوانات الفقارية في طبقات العصر الجيولوجي الأول .

أما وقد دل البحث على أن كل طبقة من طبقات الأرض تختص بأنواع وصور مخالفة لما تختص به سابقتها أو لاحقتها (٤٧) كان ذلك دليلاً على تدرج الوجود ، وعرفنا من جهة أخرى السبب في أن كل طبقة من الطبقات تختص في كل زمان بظهور أنواع معينة من النباتات والحيوانات تنسب إليها (٤٨) .

وكلام الأستاذ إسماعيل مظهر ينطوي على مغالطتين :
أولاهما : قوله أن نظرية الخلق المستقل تحتم القول بظهور الأنواع « بين فترات زمان محدود » ، وقد ارتكب هذه المغالطة لكي يجعل هذه النظرية تصطدم مع ما تدل عليه الحفريات - إن صححت - من أن الظهور كان على أزمان شديدة التطاول ..
ومن الواضح أن نظرية الخلق المستقل تصدق على كلا الحالين : أى سواء قلنا بالأزمة القصيرة ، أو الطويلة .

ثانيتهما : قوله أن نظرية التطور تقتصر على ما تدل عليه الحفريات وهو « التدرج في الوجود » وقد ارتكب هذه المغالطة لكي يجعل من علم الحفريات حليفاً لنظرية التطور ، ومن الواضح أن نظرية التطور تقول بأكثر من ذلك ، إنها تقول : بأن الأنواع ظهر بعضها من بعض ، وهذا هو - وحده - موضع الخلاف ، وهو مالا سبيل للحفريات إلى أن تدل عليه .

* * *

(٤٦) ملق السيل ص ٢٤٣ .

(٤٧) يفترض البحث الجيولوجي المتصل بالحفريات أن الأسماك واللافقاريات ظهرت في العصر الجيولوجي الأول ، والزواحف في الثاني ، والثدييات في الثالث ، والقرود والإنسان الأول في الرابع « انظر ملق السيل » ص ٢٥٠ .

(٤٨) ملق السيل ص ٢٥٣ : ٢٥٤ .

٥ - وأثبت البحث العلمى الحديث خطأ نظرية التطور فى بعض جوانبها .. ونجد ذلك عند ما يسمى بالداروينية الجديدة ، أو التركيبية الحديثة .

وقد استعمل اسم الداروينية الجديدة لأول مرة لآراء العالم الألمانى فايزمان ، الذى نشر أبحاثه فى هذا الموضوع من عام ١٨٦٨ إلى ١٨٧٦ م .

ثم اقترح بعض العلماء عدم استعمال هذه التسمية لتجنب الارتباك . فاستبدل بها اسم النظرية التركيبية الحديثة . وهى ليست من عمل عالم واحد ، كما أنها لم تنشأ فى صورة كاملة ، وإنما تطورت ببطء خلال الأربعين عاماً الأخيرة ومازالت حتى الآن تنمو فى اطراد .

ومن النتائج الهامة التى توصلت إليها الداروينية الحديثة :

(أ) أن التطور لا يحدث بنفس السرعة فى الأنواع المختلفة من الكائنات الحية . فالسلاحف - مثلاً - ظلت بدون تغيير يذكر لمدة تقدر بحوالى ١٧٥ مليون سنة ، فى حين نشأت ثم انقرضت عدة أنواع من الجنس البشرى فى أقل من نصف مليون سنة .
(ب) أن التطور يحدث فى بعض الأزمنة بسرعة أكبر من حدوثه فى أزمنة أخرى ، وذلك بالنسبة للنوع الواحد .

وتعليقنا على هاتين النقطتين أن نقول :

إنه لما كان ذلك لا يتفق مع حتمية قوانين التطور ، وأنه لما كان العلم لا يقدم تفسيره لذلك فإن الرجوع إلى مبدأ الإرادة الإلهية يصبح هو التفسير الوحيد .

(ج) أن التطور لا يكون دائماً إلى كائنات أكثر تعقيداً - وهى القاعدة الأساسية فى كل نظريات التطور ، إذ توجد بعض الأمثلة لتطور ارتدادى فمثلاً ، قد انحدرت معظم الطفيليات مثل الإسكارس والبلهارسيا من أسلاف كانت تعيش معيشة حرة ، وأعضاؤها أكثر تعقيداً .
وتعليقنا على ذلك أن فكرة التقدم والانتقال من البسيط إلى المركب هى أساس لكل نظرية تحاول التلصص من الاعتراف بوجود العناية الإلهية ، وبانهدام هذه الفكرة - علمياً - ينهار أساس النظرية .

(د) تذهب نظريات التطور الحديثة وعلى رأسها نظرية دارون إلى أن الإنسان تطور من مخلوق بدائى له سمات أقرب إلى سمات القرودة العليا .

وأن أقدم أصل للإنسان ككائن منتصب القامة ، يرجع إلى نحو مليون سنة فقط ، حيث

يلتقى في هذه الفترة بأصله المشار إليه .

لكن هناك اكتشافاً أعلنه الدكتور ريتشارد ليكى ، مدير المتحف الوطنى فى كينيا فى نوفمبر ١٩٧٢ أمام الجمعية الجغرافية الوطنية فى واشنطن عن بقايا جمجمة بشرية يرجع تاريخها إلى مليونين ونصف مليون سنة ، وعن عظام ساق ترجع إلى تلك الحقبة ذاتها . وهذا يدل على أن الكائن البشرى المنتصب القامة الذى يسير على ساقين اثنين كان معاصراً للسلالة الشبيهة بالقردة وليس منحدرًا عنها .

(ك) وليس من شك فى أنه لو صحت هذه النظرية لهدمت نظرية التطور الداروينى من أساسها ، ودعمت نظرية الخلق المستقل (٤٩) .

يقول الدكتور أحمد أبوزيد : « المهم من كل هذه الكشوف وغيرها هو أن علماء الأنثروبولوجيا الفيزيكية يعيدون الآن تقديراتهم السابقة حول نشأة الإنسان وظهوره ويردونها إلى أخقاب أقدم بكثير مما كانوا يذهبون إليه فى الماضى . والمهم أيضاً هو أن فكرة وجود نوع ما من علاقة القرابة بين الإنسان والقردة العليا ، لا تزال تثير الجدل فى الأوساط العلمية على الرغم من ميل معظم العلماء إلى قبولها » .

ثم يقول : « هناك من العلماء من يرفض فكرة وجود أى صلة ولو بعيدة بين الإنسان والقردة العليا ، ولقد عبر ذلك الموقف المتشكك أوحى الموقف الراض عن نفسه فى الاجتماع السنوى الأخير الذى عقدته الرابطة الأمريكية للأنثروبولوجية عام ١٩٧٦ فى واشنطن ، حيث دارت مناقشات طويلة وصاخبة حول الفرع الجديد من العلوم الاجتماعية المسمى « البيولوجيا الاجتماعية » (٥٠) .

(هـ) التطور والوراثة : يقول الدكتور هرمان راندال :

من البديهي أن يكون من الضروري حدوث بعض التغيرات فى النسل لكى يتم الانتخاب الطبيعى . أما دارون نفسه فذهب إلى أن التغيرات الشائعة الخفيفة بين الآباء وسلالتهم تشكل « طحنة » كافية لمطحنة الانتخاب الطبيعى .

لكن المعرفة الأوفى بآلية التوارث تجعل من الصعب الاعتقاد بأن مثل هذه التغيرات قادرة على الاستمرار . أما النظرية المقبولة بصورة عامة اليوم فهى نظرية دى فريز ، القائلة بأن

(٤٩) انظر مجلة عالم الفكر عدد يناير وفبراير ومارس ١٩٧٣ .

(٥٠) مجلة عالم الفكر عدد إبريل ومايو ويونيه ١٩٧٧ ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

التغيرات القابلة للتوريث يجب أن تكون واسعة ومفاجئة أو قفزات كاملة أو (تبديلات) تعتمد على القليل من التغيرات الواقعة تحت الملاحظة وتنادى باستحالة استمرار التغيرات الخفيفة .

لكن المجازفة بتقبل جرعات كبيرة عوضاً عن رشقات لا توضح كيفية حدوث مثل هذه التغيرات وأسباب حدوثها .

وقد عمد بعض علماء الحياة إلى إحياء نظرية لا مارك القائلة : إن الفرد يؤلف نفسه مع محيطه الجديد ، وإن مثل هذه الخصائص الجديدة تورث بعد ذلك . إلا أن بعض التحريات التي ارتبطت باسم وايزمان والتي تظهر أن علاقة الحياة الأصلية التي تتكون منها الخلايا الحية في الحيوان أو النبات ، وهي بذرة النسل المقبل ، تبدو منذ بدء تكون الجنين تقريباً منغلقة تمام الانغلاق عن باقي الجسم حتى يصعب تصور كيف أن مثل هذا التكيف الوظائفى يمكن أن يكون خاضعاً لمؤثرات خارجية ..

هذه التحريات دفعت بالأكثرية الغالبة من علماء الحياة لأن ينكروا إطلاقاً بأن الصفات المكتسبة يمكن أن تورث ، وأن يرجعوا مشكلة أصل الشكل الجديد بكاملها إلى تغيرات تحدث مصادفة في علاقة النسل ذاتها . ويسلم علماء الحياة اليوم في أننا لا نعرف شيئاً عن أصل الأجناس الجديدة بالمعنى الدقيق للكلمة : ويشدد الإيمان العلمى على أنها تحدث بسبب تغيرات كيميائية في علاقة النسل . وقد أظهرت التجربة أن محيطاً ذا درجة حرارة مختلفة أو المعالجة بواسطة شعاع ، يمكن أن يعدل مباشرة الجينات التي تقرر مصير الوراثة ، وهذا يوحي لنا أن شعاعاً « كالشعاع الكونى » الذى يملأ جونا يمكن أن يكون السبب المباشر للجينة لكن كلمات : ت . هـ . مورغان مازالت تلخص الموقف :

« إن أسباب التغيرات التي تؤدي إلى ميزان جديد لا نعرفها » .

لكن نوراً كثيراً ألقى على عنصر آخر من عناصر التطور : ذلك أن عمل راهب نمساوى مغمور اسمه جيرغور مندل ، أدى إلى صياغة قوانين الوراثة العادية ، وكان حافزاً للبحث عن آليتها ..

ومع أننا لاحظنا عددًا وافراً من التغيرات فإن هذه المعرفة المعينة في الوراثة لم تنجح بالكشف عن أسبابها^(٥١).

(و) كذلك يساق ضد النظرية ما يشاهد من التحول الفجائي الكلى في بعض الأنواع .. ومثال ذلك تحول دودة القز إلى فراشة . يقول بذلك الدكتور جومستاف جوليه^(٥٢).

* * *

ويقول الدكتور جون كيمنى :

(إن التعليل المناسب هو الذى يمكننا من التكهّن بالتأثير قبل حصولها ، غير أنه ما من نظرية في النشوء والارتقاء تمكّننا اليوم من القيام بتكهّنات على هذا الغرار)^(٥٣).

ويقول الدكتور كونانت عن داروين :

إن تخيله للنشوء كيف حدث ويحدث قد تغير اليوم تغيراً يحمل المرء على أن يقول إن نظرية قديمة قد ذهبت وحل محلها شيء جديد .

ثم إن مسألة الحياة على هذه الأرض كيف نشأت مسألة لا تزال إلى اليوم غامضة كغموضها عند دارون وفي أيامه^(٥٤).

* * *

ثانياً : وهكذا يتبين لنا أن نظرية النشوء والارتقاء لا تقوم على أساس من الملاحظة التجريبية وإنما على أساس من الافتراضات الاعتقادية البحتة .

يقول الأستاذ عباس العقاد : إذا رجعنا إلى مكان مذهب التطور من العلم لم نجد من يحسبه علماً قاطعاً مفروغاً من أصوله وفروعه .

وأكبر أنصاره لا يدعى له أكثر من أنه صحيح في بعض ملاحظاته ومقارناته . ويجوز بعد ذلك أن يكون التطور قد حصل في جهات عديدة لا في جهة واحدة

(٥١) ص ١٥١ تكوين العقل الحديث ج ٢ وستريد هذه النقطة توضيحاً في مبحثنا عن لاحتمية القوانين في مجال الإنسانيات ص .

(٥٢) انظر الإسلام ونظرية التطور لمحمد أحمد باشميل ص ٥٠ ، ٥١ .

(٥٣) الفيلسوف والعالم ص ٢٨٨ .

(٥٤) مواقف حاسمة - ص ٧٦ .

وَألا يكون ملازمًا للارتقاء ، وإن كانت شواهد الارتقاء أكثر من ظواهر النكسات (٥٥) .
وكما يقول الأستاذ وحيد خان :

(إن محاميّ نظرية الارتقاء لم يتمكنوا حتى الآن من تمكيننا من مشاهدة أو تجربة أى أساس تقوم عليه مزاعمهم .

فعلى سبيل المثال : ليس بوسعهم أن يثبتوا لك بالرؤية المباشرة فى معمل ما كيف توجد الحياة من مادة لا حياة فيها ..

وهكذا لم يخضع أى تغيير من نوع إلى آخر لتجربة أو مشاهدة من أى إنسان .. فلم يحدث أن أجريت تجارب فى إحدى حدائق الحيوانات فخرجت الزراف من بطون الشياه . ولقد عبر السيد آرثر كيث عن رأيه فى نظرية الارتقاء بأنها « العقيدة الأساسية فى المذهب العلمى » . ولم يقل بأنها حقيقة علمية ، وكذلك عرفت موسوعة علمية نظرية الارتقاء بأنها نظرية قائمة على تفسير بدون براهين ..) .

* * *

أما أوبارين فقد قامت نظريته على افتراض ظهور « الحياة » لمجرد تطور التجمعات إلى البروتوبلازم .

والتدليل على صحة هذا الفرض - على أساس المنهج العلمى - يكون بتحقيقه علمياً .
فهل فعل أوبارين ذلك ؟ .

لقد بدأ أوبارين واثقاً من إجراء هذه التجارب العملية ، فى أهم نقاط هذه النظرية الخاص بظهور الحياة فهو يقول فى ختام كتابه الذى بسط فيه نظريته :

(إن النجاح الذى حققته علوم الجيولوجيا السوفيتية حديثاً تؤيد « الوعد » بأن مسألة خلق كائنات حية بسيطة بطرق صناعية ليس ممكناً فحسب بل سيحقق عما قريب ..) .
ولكنه تراجع عن ذلك .

يقول فى بداية بحثه الذى ألقاه فى المؤتمر الدولى للبحار فى نيويورك فى عام ١٩٥٩ : (إن جميع المحاولات التى أجريت لتوليد الحياة من المواد غير العضوية سواء تحت ظروف طبيعية أو فى المعمل قد باءت بالفشل) .

ثم يبدو يائساً معتذراً عن فشله فيقول أيضاً فى نفس العام : (إن الظروف الطبيعية

والكيميائية التي سادت على الأرض في معمل الطبيعة العظيم - قبل ظهور الحياة - والتي تمت فيها التفاعلات المعقدة التي أدت إلى ظهور تلك الحياة تختلف تمامًا عن الظروف السائدة الآن . ومن ثم فمن غير المحتمل إن لم يكن من المستحيل أن تتم نفس هذه العمليات في المعمل ، وإن تمت فإلى حد معين فقط (٥٦) .

ولعلك تلاحظ أن نظرية التطور تحتاج إلى قولين متناقضين : تحتاج إلى القول بأن الظروف الطبيعية التي سادت على الأرض واحدة في جميع العصور ، وذلك في الأخذ بدلالة الحفريات ، ثم تعود فتحتاج إلى القول بأنها ليست كذلك وذلك في عجزها عن توليد الحياة . ويدلل الدكتور ف . هـ مترام على أن الحياة تختلف كل الاختلاف عن الجزيئات ، والذرات والإلكترونات ، فيقول :

(إن الحياة كلما كونت أصناء (٥٧) مجسمة من المواد ..

- وهي مواد لها خاصية معينة في استقطاب الضوء - لا تكونها إلا على نسق واحد : يمينية أو يسارية ، أما عندما تتركب هذه الأصناء ماديًا في أنبوبة الاختبار في المعمل ، فإن نوعيها : اليميني واليساري ينتجان بمقادير متساوية من كل منهما .. ويتضح من ذلك أن الحياة تعمل مالا تعمله المركبات الكيميائية ، وأنها تختلف كل الاختلاف عن الجزيئات ، والذرات والإلكترونات (٥٨) .

ويقول كونانت عن النظريات التي تبحث في أصل الحياة : (إن الباحث في هذا الأمر لن يجد إلا آراء قليلة .. لا يمكن - إلا بشيء من الكرم - أن نسميها فروضًا مثمرة نافعة ..) . ويقول : (إن الآراء التي تخرج تحاول تفسير أصل الحياة كثيرة كل عشرة منها بقرش وأنا لا أستطيع أن أسميها بأكثر من خواطر ..) .

ويقول : (إنه فيما يختص بمسائل مثل أصل الجرانيت والبتروول والحياة فسوف ننظر إلى ما كنا نقوله فيها في عام ١٩٥٠ عند حلول عام ٢٠٠٠ ونعجب من أنفسنا كيف قلناه وكيف أسغناه) (٥٩) .

(٥٦) انظر تراث الإنسانية عدد ٣ مجلد ٢ .

(٥٧) جمع صنو ، والصنوان الجثمان يكون أحدهما كالصورة المعكوسة في المرآة بالنسبة لصنوه الآخر .

(٥٨) الأساس الجسماني للشخصية ص ١٩٩ .

(٥٩) مواقف حاسمة ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٩ .

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر :

(على أن أنصار التولد الذاتي لا يزالون في حيرة من القول به ..
فإنهم لم يشبهوه بتجربة ، بل يفرضونه فرضاً ، ولم يقيموا عليه دليلاً علمياً ثابتاً وفي معتقدي
أن التولد الذاتي إن صح وقوعه بالتجربة لأوقع الماديين في إشكال آخر أنكى من القول بالخلق
الأول . لأنهم حتى مع ذلك لا يستطيعون أن يعرفوا سر الحياة وتولدها) .

وينقل عن العلامة الفرد روسل وولاس قوله في عام ١٩٢٣ (إن نواة الخلية الحية ليست
شيئاً كيمائياً عويص التركيب وفي الإمكان إعادة تركيبها ثانياً إذا حلت . ولكنها حينئذ لا تكون
نواة حية . إنهم - أي الماديين - يتجاهلون ذلك كله . يتجاهلون القوة المدبرة الخفية التي
يمكن الخلية الحية بفضل تأثيرها من الدور في سلسلة من التحويلات يستحيل إيضاحها بأية
طريقة كيمائية أو ميكانيكية) (٦٠) .

وما يقوله الأستاذ إسماعيل مظهر عن نظرية التولد الذاتي للحياة ينطبق تمام الانطباق على
نظرية النشوء الذاتي للأنواع أو نظرية النشوء والارتقاء عند داروين .

* * *

وإذن فكما يقول الأستاذ وحيد خان : (يعتمد أصحاب نظرية التطور نظريتهم بالرغم من
هذه الفرضيات التي لم تخضع للبحث التجريبي بناءً على أخذهم بمبدأ أن العلم لا ينحصر في
الوقائع التي يمكننا تجربتها مباشرة ، وإنما يعتبر أن أية قرينة منطقية تستند إلى تجارب
وملاحظات غير مباشرة يمكنها أيضاً أن تصبح حقيقة علمية بنفس درجة الحقائق العلمية التي
تتمكن من مشاهدتها مباشرة ، وعلى هذا الأساس لا غير ، تم اعتراف العلم باللا لكترون على أنه
حقيقة علمية بالرغم من أنه لا يخضع للمشاهدة ، نظراً لتناهي وجوده في الصغر بحيث
لا يمكن لمنظارٍ ما شاهده ولا يمكن لميزان ما وزنه كما تم اعترافه بظواهر مماثلة أخرى .. على أنها
حقائق علمية ..

إذا كان الأمر كذلك فإن الحقائق الدينية يمكن أن تدخل في ساحة العلم على نفس هذا
المنوال) .

يقول البروفيسير ماندير في شرحه لأسباب قبول نظرية الارتقاء :

(٦٠) ملق السيل ص ٥٧ ، ٥٨ . وانظر مذكراته في مبحثنا عن غيبات الحياة ، في كتابنا عقائد العلم .

أولاً : هذه النظرية توافق جميع الحقائق المعلومة .
 ثانياً : في هذه النظرية تفسير لكثير من الوقائع التي لا يمكن فهمها إلا عن طريقها ..
 ثالثاً : لم تظهر بعد نظرية تناسب وتوافق الحقائق بهذه الدقة ..
 ويعلق الأستاذ وحيد خان على ذلك فيقول : (فإذا كانت هذه الأدلة كافية لجعل نظرية الارتقاء حقيقة مقبولة في ضوء مقاييس الاستدلال العلمية ، فإن هذه الأدلة نفسها موجودة كذلك في جانب الدين بصورة أشد وأكمل . وفي هذه الحالة يعجز العقل الحديث عن تبرير رفضه للدين ، باعتبار أنه غير قابل للبحث العلمي .. مع تكافؤ الأدلة بين نظرية الارتقاء والدين كليهما) .

ثالثاً : من ناحية الصدفة :

في المنهج العلمي يتمسك العالم بمبدأ الحتمية ، ويستبعد المصادفة والاتفاق لأنه ينظر إلى الظواهر على أنها ضرورية وليست ممكنة ، وإلا فقد العلم شرعيته أصلاً ..
 ومع ذلك فقد تورطت مذاهب التطور في المصادفة لتنسج بها نظريتها في أهم محاورها (٦١) :

أولاً : في الحركة الأولى التي حدثت للمادة في حالتها الأولية الراكدة .

ثانياً : في ظهور الحياة في البروتوبلازم .

ثالثاً : في ظهور الإنسان بتكوينه المشتمل على العقل وعلى الجهاز البدني شديد التعقيد .

يقول الدكتور يوسف عز الدين عيسى :

(لا يمكن أن تتصور بأي حال من الأحوال أن جهازاً دقيقاً معقداً أشد التعقيد متناسقاً كالمخ ، قد تكون من تلقاء نفسه نتيجة المصادفة العمياء ..

ولنظرنا إلى طريقة التنفس مثلاً في الحيوانات المختلفة على اختلاف درجاتها ابتداءً من الأميبا - ذلك الحيوان البسيط المكون من خلية واحدة - إلى أن نصل إلى الإنسان أرقى الحيوانات لوجدنا أن عمليات التنفس هذه تتم بطرق وأجهزة مختلفة ، ولكنها جميعاً تنتهي إلى

(٦١) ستحدث عن هذه المسألة بالتفصيل في مبحثنا عن عجز العلم عن تجنب القول بالمصادفة من مبحثنا نقد العلم الخالص .

نفس النتيجة ، وهى أكسدة المواد الغذائية وانطلاق الطاقة التى يستخدمها الحيوان فى أوجه نشاطه المختلفة .

وعندما نقول إن الطيور لكى ينحف وزنها كونت فى عظامها أكياساً هوائية فهذا قول يدعو إلى الضحك . إذ أن الطائر ليست لديه القدرة على تغيير تركيبه ولا يمكن أن يقوم بإحداث هذا التغيير الواعى سوى القدرة الإلهية (٦٢) .

وهذا فى حد ذاته كاف لكى يجعل من مذهب التطور الذى قدمه داروين وأتباعه وأوبارين وأتباعه مذهباً « اعتقادياً بحثاً » (٦٣) .

رابعاً : قاعدة التشابه والترتيب :

إن أدلة التطور الحيوى المستمدة كلها من علم التشريح المقارن ، وعلم الأجنة ، وعلم التقسيم ، وعلم الحفريات ، ترجع كلها إلى قاعدتين : التشابه ، والترتيب . وهما لا يؤيدان بالضرورة إلى الاعتراف بوجود علاقة ذاتية بين الأطوار ، بل على العكس من ذلك ، يؤيدان موقف الدين فى تفسيره لكل منها بوجود إرادة إلهية عليا . ومن العجيب أن يسوق الأستاذ إسماعيل مظهر اعتراضه على القائلين بالخلق المستقل على النحو التالى :

(ماذا يقول مؤيدو هذا القول فى تشابه الأنواع الحية وتقارب صورها من صور الحفريات التى يعثر عليها فى ذات البقعة التى تقطنها ؟ .
ول يظهر زعماء الخلق المستقل السبب فى مشابة الأنواع الحية فى أستراليا للأنواع المنقرضة ..) (٦٤) .

يا لله ، لقد أدهش السيد فى اعتراضه وأعجز ..

ويكفى فى الرد عليه فى هذا ما يقوله الدكتور يوسف عيسى :

(إن تشابه الحيوانات فى الإطار الأساسى لتكوينها يدل على وجود أسلوب واحد للخلق يبدعه خالق واحد .

(٦٢) مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث .

(٦٣) انظر مبحثنا عن « المصادفة » فى مبحثنا « نقد العلم الخالص » .

(٦٤) ملق السيل ص ٢٦١ .

فعين القطة مثلاً لا تختلف في تكوينها عن عين البقرة أو الأرنب أو الإنسان . وكذلك الجهاز الهضمي والعصبي والغدد الصماء وغيرها من الأعضاء في شتى أنواع الحيوان تدل على وجود أسلوب واحد للخلق . تماماً كما يقرأ الإنسان بعض صفحات من كتاب أحد مشاهير الكتاب فيستدل عليه من أسلوبه (٦٥) .

وفي قاعدة الترتيب :

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر : (إن تدرج وجود الحيوانات والنباتات التي نعثر على بقاياها مستحجرة في باطن الأرض ، ليدل واضح الدلالة على أنها لم تخلق طفرة خلال عصر محدود من العصور ، وإنما نشأت متسلسلة بعضها من بعض متعاقبة في الوجود الزماني) (٦٦) . ونحن نقول إن غاية ما تدل عليه هذه الحفريات أن الأنواع « نشأت متعاقبة في الوجود الزماني » أما أنها نشأت « بعضها من بعض » وهذا هو جوهر مذهب النشوء والارتقاء فليس في هذه الحفريات ما يدل عليه .

وإن الأمر هنا أشبه بمن يقول : إن الترتيب الزماني المتدرج الدقيق في اللقطات الفوتوغرافية التي تسجل قصة سينائية « مثلاً » يدل على أنها « نشأت متسلسلة بعضها من بعض » في حين أنه من الظاهر أن ذلك ليس دالاً على شيء أكثر من التعاقب الزماني . يقول الأستاذ وحيد خان :

(إن نظرية الارتقاء لا تثبت شيئاً أكثر من أن الأنواع المختلفة لم توجد في وقت واحد ، بل وجدت أنواع مختلفة في مراحل مختلفة ، وأن هناك ترتيباً زمنياً في الأنواع الحية ، أى أن الأنواع البسيطة للحياة وجدت قبل الأنواع الحية المعقدة . والأمر الذي لا يزال غير ثابت بكل قطعية هو : هل الأنواع الحية المعقدة هي حقيقة صور راقية للأنواع البسيطة التي وجدت في الزمن السحيق ثم تطورت تلقائياً إلى صورتها الحالية نتيجة للعمل المادى الطويل ؟ أم أنها ليست لذلك ؟ .

إن المشاهدة تؤكد الجزء الأول ..

أما الجزء الثانى من نظرية الارتقاء فلا يزال افتراضاً محضاً اختلقه العلماء الذين آمنوا بتلك

(٦٥) مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث .

(٦٦) ملقى السيل ص ٢١٦ .

النظرية ، وهذا الجزء الافتراضى من نظرية الارتقاء لا يمكن مشاهدته تحت أى ظرف من الظروف ، كما أنه غير قابل للخضوع للتجارب بأى شكل من الأشكال هذا ، فى حين يتوقف الاستدلال بنظرية الارتقاء على ثبوت هذا الجزء الثانى منها فقط (٦٧) .

* * *

خامساً : إنه مع التسليم بصحة الافتراضات التى تقوم عليها نظرية التطور من حيث وجود تشابه وترتيب بين الأنواع فإن ذلك لا يقتضى إلغاء الإرادة الإلهية :

١ - إن الذين ينكرون الخالق بناء على نظرية التطور يتصورون أن الخالق ليس فى إمكانه أن يوجد مخلوقاته بترتيب ونظام سابقين فى زمن طويل .

وهذا التصور خاطئ سواء ثبتت نظرية التطور أم لم تثبت .

إنه مع التسليم الجدى بأن نظرية التطور تقوم على قوانين حتمية ، فإن ذلك لا يلغى الإرادة الإلهية إلا عند أولئك الذين يتصورون الألوهية تصوراً بشرياً (٦٨) .

إنه من العجيب أن فكرة التطور التقدمى التى يتبناها العلم الحديث (والإلحاد الحديث) ، لا تستقيم إلا إذا أخذنا بفكرة وجود إله عالم مدبر للكون (٦٩) .

ويوضح الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين عيسى ذلك فىقول :

(إن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه جميع هؤلاء العلماء هو أنهم تجاهلوا وجود خالق مبدع جبار هو الذى خلق هذا الكون وأبدعه . فقد تكون الحيوانات انحدرت من حيوانات سبقتها وتطورت وارتقت ، ولكن ما هى القوة التى تقف وراء ذلك كله وتحركه فى دقة مذهلة وفكرة جبارة نحو هدف معين فيه ارتقاء وكمال ؟ .

إنه بلا شك خالق هذا الكون الذى تعجز عقولنا عن إدراك مبلغ قدرته وعظمته مهما تخيلناها ..) (٧٠) .

ويقول الدكتور ف . ه . مترام :

(إنك لا تجد علماء الأحياء كلهم يقفون جنباً إلى جنب مع نظرية التطور .

(٦٧) انظر مبحثنا عن «لاحتمية القوانين» .

(٦٨) نتحدث عن هذه المسألة بالتفصيل فى مستهل بحثنا بعنوان (حتمية القوانين لالتغى الإرادة الإلهية) .

(٦٩) نتحدث عن هذه النقطة بالتفصيل فى ختام مبحثنا عن أن (حتمية القانون لا يلغى القول بالإرادة الإلهية) .

(٧٠) مجلة عالم الفكر العدد ٤ المجلد ٣

فها هو ذا وود جونس يؤمن بتوارث الصفات المكتسبة . وهذا أيضًا س . رسل يرى أن علم الحياة لا غنى له عن أن يفترض وجود قوة حكيمة موجهة مقابل القول بقانون الانتخاب الطبيعي ..

خذ مثلاً قطعة من نسيج غصروفي أخذ من فقس بيضة ووزعت في حوض ملاحظة زجاجي : كيف يتسنى لها أن تعرف كيف تنمى وتشكل العقد والتواءات الضرورية لعظمة فخذ كامل الخلقة والنمو ؟ .

نعم : كيف يتسنى للداروينية الحديثة تفسير هذه المعميات ؟ .
لاشك أنها تقف مبهوتة تترنح (٧١) .

ويقول الأستاذ وحيد خان : (لا يزال الإنسان من آلاف السنين يؤمن بأن خالقه وخالق الشجر هو القادر المطلق ، مع أنه ظل طوال هذه القرون الطويلة يشاهد الطفل يصبح رجلاً كاملاً بعد أربعين سنة من ولادته ، والشجر العملاق يكتمل عوده بعد قرن أو نصف قرن من الزمان ، ولكن هذه المشاهدات لم تزل من إيمان الإنسان بأن الله هو القادر المطلق ، فعقله لم يوجب أبداً - أن كون الله « الخالق القادر المطلق » يستلزم ظهور الإنسان والشجر في أشكالها الكاملة مرة واحدة .

وهكذا فإن كشف المستقبل حتى لو أثبت أن مظاهر الحياة ، إنما ظهرت إلى الوجود نتيجة لخضوعها لعمل تطوري طويل الأمد ، فإن ذلك الإثبات - الذي لم يتوافر حتى الآن - لن يبطل قضية الدين ، ولن يستلزم إعادة النظر فيها ، ذلك لأن هذا الإثبات المفترض إنما يتعلق بأسلوب الله في الخلق ، ولا يفسر لنا ماهية الخالق) .

ويقول اللاهوتيون أصحاب كتاب « العلم وما فوق الطبيعة » : (إن العلل الثانوية التي تبدو في أعمال الطبيعة لا تبطل العلة الأولى التي تنتهى إليها جميع العلل وتقف عندها جميع المقاصد والغايات) (٧٢) .

وبوصولنا إلى هذه النقطة يمكننا أن نقرر النقطة الخامسة التي أوردناها في نقدنا لهذه النظرية ..

(٧١) الأساس الجسماني للشخصية ص ٢١٤ .

(٧٢) انظر عقائد المفكرين في القرن العشرين للأستاذ عباس العقاد ص ٥٨ .

وهى أنه مع التسليم بصحة الافتراضات التى قامت عليها فهى لا تقتضى إلغاء الإرادة الإلهية .

وهذا هو المعنى الذى أدركه بوختر الملحد متخوفاً من وجود ثغرة فى النظرية تؤدى إلى القول بالإرادة الإلهية إذ يقول :

(سيان عند الفيلسوف حصول الفعل الخالق مرة أو مرات ، فالتسليم به ولو مرة إقامة للمعجزة مقام التاموس الطبيعى) (٧٣) .

ويقول الدكتور هرمان راندل :

(إن الكنيسة الكاثوليكية لم تأت حتى الآن بأى تفسير نهائى أو توكيدى لسفر التكوين فى التوراة ، والكاثوليك أحرار أن يأخذوا قصة الخليفة بأى معنى يبدو لهم عقلياً أو علمياً والنقطة الوحيدة التى تعارض بها العقيدة الكاثوليكية الآراء البيولوجية معارضة مباشرة ، هى فى تشديدها فى أن الجسم فى نقطة معينة من التطور الخلاق قد اتخذ نفساً خالدة . ومن الواضح أنه اعتقاد لا يمكن إقامة الدليل البيولوجى على بطلانه) (٧٤) .

ويقول الأستاذ يوسف كرم : (قد نسلم بالتطور ، ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعاً قائماً بذاته بسبب ما يختص به من علم وفن وصناعة وخلق ودين ، وهى مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل فى سائر الحيوان ..) (٧٥) .

وبالفعل فقد ذهب إلى ذلك كل من والاس وفرجو (٧٦)

٢ . - ومادام أن هذه النظرية كما بينا لاتلغى بالضرورة الإرادة الإلهية ، فإنه ينبغى أن يبقى فيها مكان خاص لنظرية الخلق الخاص بالنسبة لبعض الأنواع على الأقل - إذا وردت بذلك الأخبار الصحيحة .

ولاشك أن الأخبار الصحيحة قد جاء بها القرآن الكريم فيما يتعلق بخلق آدم عليه السلام ، وما ورد فى القرآن بهذا الخصوص لا يترك احتمالاً لادخال آدم عليه السلام فى سلسلة التطور التى

(٧٣) ملقى السيل ص ٥٧ .

(٧٤) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٢٢٨ .

(٧٥) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم .

(٧٦) انظر كتاب الإسلام ونظرية التطور لمحمد أحمد باشمىل ص ٥٢ ، ٥٣ .

نسجتها افتراضات نظرية التطور. (٧٧)

وذلك للأسباب الآتية :

أولاً : إن مآذكره القرآن الكريم عن ملابسات خلق آدم يحتم القول بظهوره مستقلاً وليس على مراحل من التدرج غير الملحوظ في مدارج الأنواع المختلفة .

وهذا ما تقتضيه دعوة الله تعالى ملائكته للسجود لآدم إثر خلقه إياه يقول تعالى :
(وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون . فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين . فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين) . ٢٨-٣١ سورة الحجر .

والنصوص القرآنية الواردة في نفس هذا المعنى كثيرة انظر الآيات ١١ ، ٣٤ من سورة البقرة والآيات ٦٠ وما بعدها من سورة الإسراء ، والآيات ٤٩ وما بعدها من سورة الكهف والآيات ١١٥ من سورة طه على سبيل المثال .

ثانياً : إن مآذكره القرآن عن آدم يقتضى ظهوره وهو في أعلى مراحل النضج البشرى لا كونه في أدنى هذه المراحل كما تقضى بذلك نظرية التطور ، وذلك ما يدل عليه قوله تعالى :
(وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إني أعلم ما لا تعلمون . وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون)
٣٠-٣٣ سورة البقرة

ثالثاً : إن مآذكره القرآن عن خلق آدم يقتضى ظهوره لا على نحو يتفق مع السنن العادية ، كما تقضى بذلك نظرية التطور إن صحت ، وإنما على نحو خارق لهذه السنن ، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى :

(٧٧) ذهب الأستاذ محمد أحمد باشميل إلى أن نظرية داروين لا تتعارض مع القرآن الكريم - إثباتاً أو نفيًا - حتى في مسألة خلق آدم نفسه ، ولم أجد فيها ذكره شيئاً يؤيد وجهة نظره هذه ، وأنا أختلف معه في هذه النقطة تماماً . ومن علماء الإسلام الذين أدركوا أبعاد هذه النظرية وعارضوها بشدة الأستاذ جمال الدين الأفغانى . أنظر كتاب الأستاذ باشميل «الإسلام ونظرية التطور» .

(إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون . الحق من ربك فلا تكن من الممترين) . ٥٩ - ٦٠ سورة آل عمران
وبما أن سيدنا عيسى عليه السلام قد خلق من غير أب بطريقة خارقة للعادة ، وأن الآية تقرر أن خلق آدم مثله ، فإن النتيجة الحتمية لذلك أن خلق آدم تم بطريقة خارقة للسنن العاذية .

* * *

ومن العجيب أن أحدث البحوث التي تدور حول أصل الإنسان أخذت تقرر أخيراً ما قرره الإسلام منذ أربعة عشر قرناً - برغم أنف السطحيين من أذئاب الداروينية .
ففي الأنباء العلمية الأخيرة أنه يدور الآن الحديث عن نظرية أثارت ضجيجاً كبيراً ، هي نظرية « السوسيون بيولوجي » أو « علم الأحياء الاجتماعي » .
تقول مجلة « الأبرزفر » الصادرة في واشنطن ، فيما نقلته عنها جريدة الأهرام الصادرة في القاهرة في ١٩٧٨/١٢/٣٠ :

(منذ ألقى البروفيسور جورج شتاينر ، أستاذ الكيمياء الحيوية في جامعة ييل الأمريكية . بحثاً له في أحد المؤتمرات عام ١٩٦٩ واستخدم فيه مصطلح « سوسيوبيولوجي » بدأ « العلم » الجديد الذي حوله باحثون آخرون إلى « نظرية » جديدة لتفسير الوجود « الاجتماعي - البيولوجي » للإنسان تفسيراً واحداً . يهدف إلى ترسيخ حقيقة - أكدتها الأديان السماوية ببساطتها الصافية من قبل وهي أن الإنسان متميز عن الكائنات الحية جميعاً . قد يشترك معها في بعض الصفات « الفيسيولوجية » ولكنه يختلف عنها ويتميز وحده بصفات بيولوجية أساسية ، ثم بالعقل ، وبالقدرة على صنع الأدوات لأهداف محدودة واختراع اللغة واستخدامها ، وبالتنظيم الاجتماعي

ومنذ أوائل السبعينات انتقلت قيادة السوسيوبيولوجي من جامعة ييل إلى جامعتي بيركلي ثم هارفارد ، حيث كان يعمل البروفيسور إدوارد ويلسون - أحد مؤسسي العلم الجديد وأحد أوائل من يسعون الآن إلى تحويله إلى نظرية شاملة . وفي العام الماضي ، أصدر ويلسون أول كتاب ينزل بالنظرية الجديدة ، من مرتفعات المتخصصين إلى مستوى القارئ العادي ، واختار ويلسون لكتابه عنواناً بسيطاً « حول الطبيعة البشرية » .

● عن علماء البيولوجيا ، يقول ويلسون إن علم القرن الماضي كان يعتقد بأن الإنسان

لا يتميز عن بقية الثدييات « بيولوجيًا إلا ببعض الصفات الفسيولوجية التي اكتسبها من خلال « تطوره وارتقائه . كانتصاب القامة ، وتطور تركيب الأطراف الأمامية ، واتساع فراغ الجمجمة بما يسمح بنمو مقدمة المخ .. إلخ ..

وجاء علم القرن العشرين لكي يكشف أن « الإنسان » نوع متميز ربما منذ بدء الخليقة وأن امتيازته مقطور في خلاياه التي تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله ، وتطور هذه الخلايا حاملة خصائصه الوراثية (الجينات) تطورًا خاصًا - برغم تأثره بما يكتسبه الإنسان من معلومات وقدرات جديدة في صراعه ضد الطبيعة .

● وعن علماء الاجتماع الوضعيين والتاريخيين « كالماركسيين » ، فإنهم كانوا يعتقدون بأن الإنسان توقف غالبًا عن التطور البيولوجي والفسيولوجي وأن تطوره انتقل إلى مجال « المخ » والجهاز العصبي نتيجة « دخوله في مرحلة تكوين المجتمعات أي أن تاريخ الإنسان أصبح تاريخًا اجتماعيًا » فقط ، وليس تاريخًا بيولوجيًا ، وأن مخ الإنسان . وقدراته العصبية وحدها هي التي تتغير مع مكتسبات العلوم والتكنولوجيا وأدوات وأساليب الإنتاج « مع تسليمهم بأنه ليس للإنسان أي تميز بيولوجيًا يفصله عن عالم « الثدييات » الحيواني إلا ببعض الصفات الفسيولوجية تتجسد في بعض المهارات التي تمارسها أعضاؤه والتناسق المتطور لجهازه العصبي ومركزه في المخ .

وجاء العلم الجديد لكي يكشف أن للإنسان « صفات ثابتة » لا يلحقها أي تغيير ، لأنها صفات تحملها خلاياه الوراثية ، كأنها بصمات أصابع شخص واحد لا تتغير طوال عمره ، وأن المكتسبات الجديدة تضاف إلى تلك الصفات الثابتة ولا تمحوها أو تبدلها .

● وعن علماء الأنثروبولوجي ، يقول ويلسون أن أصحاب هذا العلم الجديد نسبيًا كانوا يحاولون تفسير الوجود « الاجتماعي » والتاريخي للإنسان عن طريق تركيبة نظرية تجمع بين علوم الآثار وتاريخ التكنولوجيا وتاريخ العلم وتاريخ العقائد والفنون ، يربط بينها تصور فسيولوجي اجتماعي ، وأنهم كانوا يفسرون « التغيرات » والاختلافات التي شهدتها تاريخ البشر على أساس تبادل التأثير بين تطور استخدام الإنسان لأعضائه ومهاراته ومعارفه ، وبين التحولات الاجتماعية المختلفة صغيرة أو كبيرة فكانوا قادرين على الإحساس بالتمايزات بين الثقافات المختلفة . عبر عصور التاريخ أو بين الأمم والحضارات .

ولكنهم لم يضعوا في اعتبارهم الخصائص الواحدة التي تكررت في كل أنواع السلوك

البشرى واللغات والثقافات . لدى كل الأمم والحضارات والتي تكاد تكون من السمات التي يتميز بها النوع الإنسانى ويظل يتميز بها كأفراد أو جماعات وأمم لكى تفصله بشكل عام عن عالم « الحيوان » وتتيح له الوضع المناسب للخروج من سجن الطبيعة وحدودها إلى رحاب الحرية التي انتزعها اعتمادًا على هذه الصفات الخاصة به وحده والتي تشترك فيها كل فصائله وأنواعه أى كل الأمم والقوميات والحضارات .

ويقول ويلسون إن نظرية التطور « الداروينية » نسبة إلى داروين من أكثر علوم القرن الماضى تأثيرا بالنظرية الجديدة . إنها فى ضوء هذه النظرية لم تعد قادرة على تفسير سلوك الأفراد ، برغم احتمال صلاحيتها لتفسير جانب من سلوك الجنس البشرى ككل . فالقول بأن صراع البقاء يودى إلى بقاء الأصلح قد ينطبق على الأجناس بشكل عام ، ولكنه على المستوى الفردى كان يقتضى أن تختفى تماما القيم الأخلاقية التي يقوم عليها جزء هام من أسس أى مجتمع . اهـ .

الفصل الثالث

مذهب التطور الاجتماعي

يرجع التفكير التطوري في عمومته إلى زمن أبعد من ظهور داروين . كذلك فإن فكرة التطور بمعنى التقدم والارتقاء من مرحلة دنيا ومستوى متخلف إلى مرحلة الحضارة الحديثة ظهرت في كتابات عدد من علماء الأنثروبولوجيا والثقافة والاجتماع قبل أن تظهر نظرية داروين بقرن كامل على الأقل .

فبينما كان دي موبرتوى مثلاً يعبر في الخمسينات من القرن الثامن عشر عن آرائه التطورية في البيولوجيا ، كان الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو يتتبع في مقالاته تطور الإنسان من الحالة الوحشية إلى مرحلة الحضارة .

يقول هرذر Hezder في فلسفته في التاريخ (١٧٧٤) :

(إن الشجرة النامية ، والإنسان المكافح ، لابد أن يمر بمراحل متعددة في تطور مستمر . وهذا ما يظهره بصورة عامة تحليل الطبيعة وأعمال الله . وهذه هي حالة الجنس البشري) (١) .

ويصدق هذا الاتجاه على كتابات الفلاسفة الاجتماعيين منذ أيام الفيلسوف الرياضي الفرنسي كوندوروسيه (١٧٤٣-١٧٩٤) الذي حاول في كتابه الشهير عن تقدم الروح الإنسانية أن يتتبع تطور الجنس المستمر خلال الزمن .

وفي عام ١٨٤٣ كتب عالم الأنثروبولوجيا الألماني « جوستاف كلم (١٨٠٢-١٨٦٧) كتابه الهام عن تاريخ الثقافة ، وضع فيه مبدأين يحكمان في نظره عملية التطور : الأول مايسميه « ثنائية السلالات البشرية » ، وهو يعني انقسام الجنس البشري إلى فئتين :

شعوب سلبية تعيش على الثقل والتقليد وشعوب إيجابية لديها القدرة على الابتكار

(١) تكوين العقل الحديث ج٢ ص ١١٧ .

والخلق ، ومع ذلك فإن الإنسانية عنده في عمومها تميل إلى الانتقال من الفئة الأولى إلى الفئة الثانية مرة بثلاث مراحل : مرحلة الوحشية أو الهمجية ، التي يمارس فيها الإنسان الصيد والتمرد على السلطة .

ومرحلة الاستئناس التي يمارس فيها الزراعة والخضوع للسلطة وبخاصة للسلطة الدينية .
ومرحلة الحرية التي يتحرر فيها من سلطة رجال الدين (٢) .
ووجد هذا التفكير التطوري تعبيراً دقيقاً في كتابات أوجست كونت ونظريته عن الحالات الثلاث (٣) .

ويقول الدكتور أحمد أبو زيد (يمكن القول بأن أكبر الفضل في انتشار فكرة التطور في القرن التاسع عشر وسيطرتها على معظم مجالات الفكر الإنساني يرجع إلى علماء البيولوجيا التطوريين الذين ذهبوا إلى أن الكائنات العضوية المعقدة تطورت من أشكال وصور بسيطة للغاية) (٤) .

وهنا تظهر ضخامة الأثر الذي أحدثته نظرية داروين .
لم يكن داروين يتوقع لنظريته كل ذلك التأثير الذي تعدى مجال الحياة البيولوجية إلى بقية العلوم الأخرى : طبيعية كانت أو إنسانية مما دفع أحد كبار علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين المعاصرين الأستاذ ألفريد كروير إلى القول بأن هناك :
(نوعاً من عدم التناسب بين الإسهام المحدود الذي أسهم به داروين في العلم - والذي ينحصر في وضع وتجسيد مبدأ الانتخاب الطبيعي - وبين كل هذا التأثير الهائل الذي تركه تأسيس هذا المبدأ البيولوجي على العلم الكلي) (٥) .

فقد كان هذا المبدأ البيولوجي بمثابة ثورة على الأوضاع السائدة في كل العلوم والتخصصات . ولكنها قوبلت بكثير من المقاومة العنيدة في كل مجالات الفكر والعلم ، وبلغت تلك المقاومة أشدها في مجال التفكير الديني والدراسات اللاهوتية في أوروبا ..
ومع ذلك فقد دفعت تلك الثورة علماء العصر إلى البحث عن أصول الأشياء مثل أصل

(٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ بحث للدكتور أحمد أبو زيد .

(٣) انظر مبحث « التطور العقلي » .

(٤) مجلة عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١٠ .

(٥) انظر عالم الفكر يناير وفبراير ومارس ١٩٧٣ تمهيد في النشوء والارتقاء ص ٣ .

اللغة - وأصل المجتمع ، وأصل الحضارة وأصل العائلة ، وأصل الدين أيضا بنفس الطريقة التي بحث بها داروين عن (أصل الأنواع)^(٦) .
يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(أصبحت فكرة التطور أسلوبا ومنهجًا يتبع ليس فقط في فهم الحياة والكون ، بل وأيضا في فهم الإنسان والمجتمع بالذات ككائن عضوي حي ، ومقارنة ما يحدث فيه من تغيرات وتطورات بما يحدث في الكائنات العضوية الأخرى .
ومهما تختلف الآراء في أهمية تلك النظرية وقيمة الفكرة التي وراءها فالذي لا شك فيه أنها أحدثت ثورة هائلة في التفكير الإنساني كله ، وأفلحت في أن تؤسس حركة من أهم الحركات الفكرية في العصر الحديث ، ونعني بها : التطورية الاجتماعية وفرعها الأكثر تخصصا وهو الداروينية الاجتماعية) ثم يقول :

(ومن الغريب أنه على الرغم من أن هذه الحركة الفكرية تحمل اسم داروين فإن داروين نفسه لم يكن « داروينيا اجتماعيا » إن أمكن استخدام مثل هذا الاصطلاح هنا)^(٧)
وفي عام ١٨٥٠م - قبل ظهور كتاب أصل الأنواع ، لداروين بتسع سنين ، كان هيرت سبنسر يضع أسس نظريته عن التطور الاجتماعي في أول كتبه وهو كتاب Social Statice (صاغ سبنسر قانون التطور صياغة غامضة على النحو الآتي : « التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة ، تشتتا وتكاملا تنتقل المادة في أثنائها من حالة التجانس المفكك إلى حالة اللاتجانس المتناسك المحدود) .
ويقضي قانون التطور عند هيرت سبنسر بأن كل شيء يبدأ ظاهرة بسيطة تلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتتركب كلا أعقد فأعقد ..
والطبيعة مادة وحركة .

وما الحياة وما الشعور على اختلاف صوره إلا تعقد المادة والحركة^(٨) ، وتقضي هذه النظرية بأن تطبق على جميع الأشياء :

(٦) المصدر السابق .

(٧) عالم الفكر عدد يناير فبراير مارس ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٨) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٤٧ .

أولا في الفلك ، ثم في علم طبقات الأرض ، ثم في علم الحياة ، وأخيرا في العلوم الاجتماعية . والدين^(٩) .

في كل ذلك يجرى التطور من البسيط إلى المعقد وهو ما يشكل جوهر التقدم كما تراه هذه النظرية^(١٠) .

ويقول الدكتور هرمان راندال بالنسبة للدين :

كان الدين واللاهوت يعتبران حتى القرن الثامن عشر مجموعة قضايا استنتاجية برهانية ، والآن ينظر الناس إلى الدين في ظل النظرة التطورية على أنه نتاج اجتماعي وطريقة حياة تنشأ من التنظيم الاجتماعي لتجارب الناس الدينية ، وينظرون إلى اللاهوت كصياغة عقلية لبعض مشاعر وتجارب أساسية في الطبيعة البشرية . ولم يعد المفكرون يعنون بتقديم الدليل على إثبات وجود الله ، ولكنهم باسم التطور يتحدثون عن « معنى الله في التجربة البشرية » ، ولم يعودوا يقيمون الدليل على الحياة الآخرة ، ولكن يدرسون أثر الاعتقاد بالخلود في السلوك الإنساني .. إلخ ..

وفي ألمانيا - أعطى ج . آي . ليسنغ زعيم حركة التنوير الكبير تعبيراً قوياً لفكرة التطور في الحقل الديني حاول فيه التوفيق بين فكرة التطور ، والحقائق الدينية . وذلك في كتابه « تثقيف الجنس البشري الذي نشر عام ١٧٨٠ فقد ذهب إلى أن الوحي السماوي يشغل في حياة الجنس البشري ذات المكان الذي تشغله التربية في حياة الفرد . أي أنه متطور باستمرار لا يتوقف أبداً . أما الفكرة السائدة عن وحي إلهي أول خيم فوقه الظلام بعدئذ من جراء جهل الناس ومكرهم فهي فكرة غير مقبولة لديه .

وبدلاً منها . ينظر إلى الدين كوحى متطور لحقيقة الله . تقدم من روحية بدائية وعقلية خرافية إلى الديانة المسيحية :

ولكن حتى العهدين القديم والجديد ليسا سوى مرحلتين من عملية النمو هذه (!!!) والمسيحية ليست سوى خطوة في الطريق إلى ديانة روحية أسمى ، والناس يتلقون من الله بفضل جهودهم حقيقة بعد أخرى كلما كانوا مستعدين لها . وليس الوحي كاملاً ونهائياً في أي

(٩) تكوين العقل الحديث ج ٢ ، ص ١٣٧ ، ١٤٣

(١٠) بينا في مبحثنا عن « التقدم من خلال النظرة المادية » إن التطور في المادة من جانب ، وفي الحياة من جانب آخر يسيران في خطين متعاكسين أنظر .. كتابنا (العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم .) .

دور من الأدوار والتاريخ البشرى بكامله يحسم نمو الإنسانية بهدى إلهي^(١١) ويعرض إميل بوترو فلسفة سينسر في تطور الدين إذ يوضح أن الدين عند سينسر من معطيات التجربة وأنه يخضع لقانون التطور كأية ظاهرة أخرى (ونقطة البداية في جميع الأديان - عنده - هي فكرة القرن أو الشبح التي تطورت إلى وجود الأرواح السفلى ، ثم إلى وجود الأرواح العليا ، ثم إلى القول بآله واحد) وبالرغم من أن سينسر يقرر أنه لا يوجد شيء خارق للطبيعة .. فإنه كان يترك مكاناً للدين من حيث يرى أن هناك أموراً يعجز المرء عن إدراكها كمسألة أصل العالم ، ووجود الله ، والزمان والمكان .

ويرى سينسر أن الدين ليس شيئاً مصطنعاً اخترعه العقل بوحى من نزوات خياله ، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله ، بل هو رد فعل تلقائي للفكر والقلب استجابة لتأثير العالم الخارجى على الإنسان .

ولا يرى سينسر أن بين العلم والدين تعارضاً ، لرجوعهما إلى أصل واحد ، إذا المصدر الذى يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشرى بالعالم ، أو تفاعله مع الطبيعة ، وهو يقرر أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تتلاقى عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية^(١٢) .

وقد تغلغلت هذه الفكرة في أوساطنا الثقافية متجاهلة الصعوبات التى تمثلها فى الجانب الدينى .

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر مبشراً ومدافعاً عن هذه الفكرة . (علمتنا هذه الأبحاث أن مثل الأديان كممثل الأنواع الحية فى الطبيعة .

لم تخلق فجأة ، بل إنها قد مضت متطورة فى خطأ نشوئية تدريجية ، حتى أن الديانات التى أتى بها مبشرون من أكبر من يذكرهم التاريخ قدراً ، قد كونت على أساس كان بذاته نتاجاً لخطأ من النشوء والتدرج المستمر)^(١٣)

ويقول :

(إن أولى البدايات الدينية بين السلالات الفطرية تنحصر فى مظاهر من المعتقدات هى

(١١) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ١١٧ .

(١٢) يحاول سينسر أن يوفق بين نظراته تلك وبين حقيقة الدين انظر ما ذكرناه فى مبحث « العبادة » من كتابنا عقائد

العلم .

(١٣) ملقى السيل ص ١٠٤

عبارة عن صورة من صور الرثى الروحاني ، يصحبها عادة اعتقاد في السحر والشعوذة (١٤) ويقول :

(وغالبًا ما كانت تجتمع صغار الآلهة مع إله رئيسي فتؤلف ثالوثًا خاصًا .. وهكذا كانت الحال في مصر القديمة حيث كان كبير الآلهة في إقليم ما يقترن بزوجة ويعقب ولدًا) (١٥) .

ويقول :
(وبقاء الأصلح سنة يصح تطبيقها على الكائنات العضوية أفرادًا وأنواعًا . كما يصح تطبيقها على الآثار العقلية ومنتجات الفكر ..
ومن هنا عفت آثار الوثنية الأولى وعقبتها أديان التوحيد متابعة لرقى الإنسان المدني وحاجته الاجتماعية) (١٦)

أفدرك إسماعيل مظهر نتائج هذه النظرية بالنسبة للأديان السماوية ؟
بالنسبة للدين الذي كان عليه آدم عليه السلام ؟
بالنسبة للإسلام في عصور قادمة تفترض النظرية أن الأديان فيها خاضعة للتطور والترقى والسير دومًا نحو ما هو أصلح ؟
وقد كان يمكن أن نبحت لمظهر وأمثاله عن مهرب لكى لا يقع في نتيجة مذهبه هذا من أن الإسلام ليس دينًا سماويًا - أنزل من الله على الأنبياء جميعًا ، أو على محمد ﷺ : إلا أنه لا يترك لنا هذه الفرصة .

فهو يقول : (إن الطفرة محال حتى في عالم الفكر) (١٧) .
ومن العجيب أنه بذلك يبدى تجاهلًا لما عليه نظرية التطور الداروينية من القول بالطفرة .
إن تطبيق فكرة التطور على « الدين » تؤدي منطقيًا إلى ما ذهب إليه فويرباخ من الاعتراف بالدين على أنه من صنع الإنسان .. والقول بأن فكرة « الله » نفسها ليست سوى مثل أعلى متغير وضعه الناس لأنفسهم سداً لحاجات ما يسميه « التجربة الدينية » (١٨)

(١٤) المصدر السابق نفس الصفحة .

(١٥) ملق السيل ص ١٠٦ .

(١٦) ملق السيل ص ١٤٧ .

(١٧) ملق السيل ص ١٣١ .

(١٨) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ١١٩ .

وهي عند من لا يكشفون عن وجوههم ، تؤدي بالضرورة إلى تكذيب النصوص الدينية التي تقرر سمو التصور الديني عند سيدنا آدم عليه السلام ، وتقرر استحالة قبول تعدد الآلهة في أي عصر من عصور النبوة كما تقرر وحدة الدين عند الله : (إن الدين عند الله الإسلام) . وقد تنطبق هذه النظرية - أولاً تنطبق - على الأديان الوضعية ، أما الدين الذي هدى الله إليه الإنسانية منذ آدم ، فلا يقبل هذه النظرية على أي حال من الأحوال . وأنه لمن العبث في تقديرنا وفي تقدير كل منصف أن نتخذ هذه النظرية المتهاوية أساساً تفسر في ضوءه الحقائق الدينية الإلهية مهما تكن صعوبات هذا التفسير أو استحالاته في كثير من النقاط الرئيسية . - وإن كان من الجائز أن نتخذ أساساً لتفسير الأديان الموضوع .

وسنن فيما يلي أنهار مزاعم هذه النظرية وفقاً لما تقرر في مجال العلماء التطوريين أنفسهم ، وذلك في أهم الأركان التي يفترض أن تقوم عليها :

أولاً : في ادعاء المماثلة بين التطور الاجتماعي والتطور البيولوجي

ثانياً : في ادعاء التلازم بين التطور والتقدم

ثالثاً : في ادعاء قدرتها على تفسير التاريخ .

رابعاً : في قيامها على نذر قليل من المعلومات .

خامساً : في قيامها على تأملات افتراضية .

أما انهار النظرية في « المنظور القيمي » ، فهو ما نتحدث عنه في مبحثنا عن « شقاء العلم » في كتابنا « العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم » .

أولاً : في قياس التطور الاجتماعي على التطور البيولوجي :

يمكن أن يقال : إن سبنسر لم يتمكن من أن يربط بأسلوب واضح بين النظريتين

البيولوجية والاجتماعية إلا بعد أن نشر داروين « أصل الأنواع » .

ففي عام ١٨٦٣ أي بعد ظهور كتاب داروين بأربع سنين ظهر كتاب سبنسر عن المبادئ

الأولى ، الذي يعد المدخل الأساسي لفلسفته التطورية الاجتماعية^(١٩) .

(وقد كان هذا التصور العام للتطور سابقاً على نشر كتاب داروين . كما كان قائماً على عمل

علماء الأحياء من الألمان الذين زعموا أن الطابع الذي يميز الأشكال العليا من الكائنات

(١٩) وانظر أيضاً « العلم والدين » لامييل بولنرو ص ٨٤ وما بعدها .

العضوية هو زيادة التخصص في الوظائف وفي الأعضاء (٢٠) .

لقد ساهم علم الحياة الدارويني مساهمة هامة في نظرية التطور الاجتماعي : إذ أدى إلى تأسيس علم نشأة الإنسان الكلاسيكي ، أو المقارن الذي وضعه تايلور ولانج وفريزر ومورغان ، ودفع العلماء إلى جمع نماذج من الثقافات والمؤسسات البدائية حتى إذا رتب ترتيباً ملائماً أمكن أن يخلقوا منها أنظمة تأملية لتفسير النمو الاجتماعي .

يقول الدكتور هرمان راندال :

(على مثل هذه المواد المتشعبة والتعقيدات السريعة أقيم علم الاجتماع بقوانينه الاجتماعية المبسطة إلى درجة السخف) (٢١) .

يقول الدكتور أحمد أبو زيد :

(إن الغالبية العظمى من التطوريين المعاصرين ينظرون إلى الإنسان على أنه حيوان حامل للثقافة وناقل لها عن طريق المحاكاة والتعليم ، وهما عمليتان مختلفتان كل الاختلاف عن عملية نقل الخصائص والصفات الفيزيائية عن طريق التكاثر البيولوجي .. ومن هنا فإن كلا من هاتين العمليتين تؤلف موضوعاً لعلم مستقل متميز تماماً عن العلم الآخر .

وعليه فليس ثمة ما يدعو إلى تفسير النظرية الاجتماعية تفسيراً بيولوجياً أو صياغتها في حدود وألفاظ مصطلحات البيولوجيا ، وإن كان هذا لا يمنع من وجود بعض أوجه الشبه بين التطور البيولوجي والتطور الثقافي) (٢٢) .

وبالرغم من أن جوليان هكسلي مازال يحاول في القرن العشرين أن يبقى على الاتجاه القديم الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر من محاولة إقامة علم تطوري للإنسان والمجتمع يستند على مقابلة التطور الاجتماعي بالتطور البيولوجي :

(فإن هذه المحاولات - كما يقول الدكتور أحمد أبو زيد - لاتعبر في الوقت الحاضر عن رأى كل علماء البيولوجيا فكثير من هؤلاء العلماء يرتابون في إمكان فهم التطور البشري عن طريق المماثلة بالتطور البيولوجي ، والغالبية العظمى من المتخصصين في العلوم الإنسانية في

(٢٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٧٩ .

(٢١) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ١٧٦ ، ١٧٧ .

(٢٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ .

الوقت الحاضر لا يهتمون بالدراسات التطورية ويتجهون في دراسة الثقافة والمجتمع والنظم اتجاهًا وظيفيًا (٢٣) .

ويقول الدكتور هرمان راندال :

بالرغم من طبيعة الإنسان البيولوجية فإن الطرق والمفاهيم التي استعارتها العلوم الاجتماعية من علم الحياة بعد عام ١٨٥٩ أدخلت إلى علم الإنسان من الإيهام بقدر ما أدخلت من التوضيح فالمقايسة بالعضوية أبعدت أنظار الناس عن دراسة المجتمع الحقيقي دراسة مثمرة . والقائلون بالانتخاب الطبيعي ألقوا رداءً من الظلام على النواحي الهامة لاختلاف النمو الاجتماعي عن النمو الطبيعي . وأدت الطريقة المقارنة إلى تشويه الحقائق وتزويرها وكان لابد من بذل جهد كبير من نقد أنصاف الحقائق الخاطئة .

حتى أن تقدم العلوم الاجتماعية في الجيل الأخير كان إلى حد كبير عبارة عن دحض للنظريات الكبيرة المستوحاة من التطور الدارويني (٢٤) .

ثانيًا : ادعاء التلازم بين التطور والتقدم :

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(يتفق العلماء التطوريون في الأغلب في أن الصفة الغالبة على سير الحضارة هي التثدّم . وأن التدهور ليس إلا حالة استثنائية عارضة ومؤقتة ، وأن الحياة تسير بالضرورة نحو تحقيق مزيد من التقدم والرقى) (٢٥) .

(وربما كان الفيلسوف الاجتماعي البريطاني هربرت سبنسر هو الأكثر استخدامًا لكلمة « تقدم » في كتاباته بالمعنى التطوري دون أن يضمنها في الوقت نفسه أي معان أخلاقية أو معيارية) (٢٦) .

ويقول الدكتور هرمان راندال :

(ذهب عدد من المفكرين إلى القول « بأن الغاية الوحيدة التي يكشف عنها مجرى الطبيعة

(٢٣) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١١٧ .

(٢٤) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ١٧٦ ، ١٧٧ .

(٢٥) مجلة عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١١ ، ١١٢ .

(٢٦) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٣١٦ .

هو التغير والنمو ذاتهما ، وعلى ذلك جعلوا من النمو مثلهم الأعلى . فالعلم عملية من النمو ، وهو نمو مستمر صوب التنوع والتعدد . ومن هنا كان غنى الحياة ومضاعفة صورها وإمكانياتها قانون الطبيعة وهو في الإنسان معاً .

الحياة هي بذاتها المبرر لوجودها وإن عالماً ينتج التنوع الغنى الذي نراه محيطاً بنا ، ويعد بمستقبل أكثر تنوعاً وغنى للمجتمع البشرى ، يجب أن يكون خيراً في ذاته ، فالطبيعة لا تتوقف عن إنتاج الجودة والتنوع ، والتطور بكلمة واحدة تطور خلاق . والإنسان الواقف على القمة يمتلك في ذكائه أكبر عامل خلاق في العالم ، فليعيش إذن ، ليفعل ولينتج وليخلق ، وهو بوقف نفسه على العمل من أجل العمل ، والنمو من أجل المزيد من النمو يصبح طبيعياً وإنسانياً وأهلياً إلى أبعد حد ممكن (٢٧)

ثم يقول الدكتور هرمان راندال في نقد هذه النظرة :
(لقد ظهر أنه لا يوجد هناك أنماط بسيطة من المراحل المتسلسلة . وإن جانباً من التبدل الاجتماعي قد حدث نتيجة للهيئة المتبدلة ، وذلك بالدرجة الأولى عن طريق انتشار المؤسسات بفضل الاتصالات الثقافية .

(قد يكون هذا التبدل تدريجياً وقد يكون شديداً مفاجئاً وقد يتجه إلى الوراء وقد يتجه إلى الأمام .. فيكون إما تقدماً أو تفسخاً ، والسبيل الوحيد لفهم التطور الاجتماعي هو بالدراسة المركزة الصابرة للثقافات المحلية المحدودة على مسرحها التاريخي والجغرافي)
ويقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(إن فكرة التطور بمعنى التقدم والارتقاء لم تسلم من كثير من الانتقادات العنيفة التي وجهها إليها عدد من العلماء ورجال الدين بالذات .

وقد ظهر هذا الاتجاه بشكل واضح جلي ، عند بعض رجال الدين واللاهوت على الخصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

ومن أكبر مشايخي هذه النظرة الأسقف هويتلي أسقف كانتري في ذلك الحين . وقد كتب هويتلي في ذلك كتاباً بعنوان « مثال عن أصل الحضارة » . كان له دوى كبير في ذلك الحين .

(٢٧) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٣١٦ انظر نقدنا القيمي لهذه النظرة في مبحثنا عن قيمة الإنسان من خلال النظرة الكونية في كتابنا العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم ..

وسبق هوبنلي كل كتابه على حجة استقاها من نيوهر أحد أعداء النظرية التقدمية المتطرفين . وكان نيوهر ينكر بشدة إمكان نهضة الإنسان الأول وتقدمه وارتقائه من مرحلة متوحشة أولى ، إلى الراحل الأكثر تحضرًا عن طريق التطور التلقائي الذاتي ، ودون تدخل أية عناصر أو عوامل أخرى . وكان يتحدى العلماء التقدميين في أن يأتوا بمثال واحد لشعب بدائي واحد أمكنه أن يرقى إلى مرحلة التحضر من تلقاء نفسه . إنما البدائيون عنده وعند أتباع نظرية تدهور الثقافة الأولى سلالة متدهورة من شعب متحضر في الأصل . وقد أفلحت هذه النظرية في إغراء وجانب بعض العقول الكبيرة الممتازة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مثل :

الكونت دي ميستر ، ودي برومس ، وجوجيه .

ثم يقول :

بالرغم من تحمس تايلور - من علماء الأنثروبولوجيا - لنظرية التقدم ..
 قائله : (لا يتردد في أن يعترف بأن نظام الرق في العالم القديم ، كان أسوأ وأرقى من العبودية والرق في المستعمرات الأفريقية تحت نير الاستعمار الحديث .
 وأن العلاقات الجنسية عند الشعوب البدائية ، تتضمن عناصر أسوأ وأكثر تهذيبًا من نظرة الرجل للمرأة عند كثير من الشعوب الشرقية (المعاصرة) .
 وأن نظام مجالس شيوخ القبائل في المجتمعات البدائية ، تكشف عن درجة عالية من الحكم الديمقراطي هي أسوأ ولاشك من الديكتاتورية الأوربية في العصر الحديث) (٢٨)
 ويذكر تايلور في هذا الصدد مدى تمسك الكاريبيين - كشعب بدائي - بالأمانة إلى جانب التواضع والسماحة إلى حد أنه لو ضاع شيء ما من مكان ما فلأنهم يقولون على الفور وبدون أدنى تكلف كما لو كانوا يقررون مسألة بدئية لا يرقى إليها الشك : « لقد كان هنا أحد المسيحيين ، أي الأوربيين » (٢٩)

ثم يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(أمكن للعلماء المعاصرين أن يسقطوا من حسابهم تمامًا فكرة « حتمية التقدم » التي كان يتمسك بها التطوريون القدامى . خاصة وأن الدراسات الأنثروبولوجية الميدانية الحديثة كشفت عن تفاوت المجتمعات الإنسانية المختلفة ، بل والمجتمعات التي توصف عادة بأنها بدائية .. في

(٢٨) تايلور للدكتور أحمد أبوزيد .

(٢٩) عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١٣ .

درجة التقدم والتطور. فبينما وصل بعضها إلى حد الثورة الجارفة ، يكاد البعض الآخر لا يكشف عن أى درجة من التقدم وإنما يعيش في حالة من الركود والاستقرار. ونظرية التطور عن طريق « التكيف الثقافي » ، تسمح بقبول هذا التفاوت والتسليم به. كما تقبل إمكان وجود الركود والتطور جنباً إلى جنب ليس فقط في المجتمع الإنساني ككل ، بل في كل مجتمع على حدة. بل أن « الاستقرار » قد يكون دليلاً على نجاح عملية التكيف ، لأن الثقافة التي يتم تكيفها بنجاح تميل إلى رفض أى تغيرات أخرى (٣٠)

ثالثاً : تفسير التاريخ والحضارة :

إذا كان ماركس لم يهتم بكتابات داروين إلا من حيث إفادته في موقفه العدائي من الدين والمثالية ، فإن إنجلز تأثر بداروين تأثراً عميقاً ، وبدأت على يديه عملية تطعيم النظرية الماركسية ببعض التأثيرات الداروينية عن طريق إبراز التكنولوجيا كوسيلة يعتمد عليها الحيوان البشرى للتكيف مع البيئة الطبيعية.

ثم كان كل من جوردون تشايلد وليزلى وايت من أكبر علماء الاجتماع المشايخين للاتجاهات القديمة اللذين يخرجان التطورية الكلاسيكية في كتاباتها ببعض آراء سبنسر وماركس. ولكن آراء تشايلد وليزلى وايت لا يمكن اعتبارها مثلاً للعلم الاجتماع الحديث كما يقول جون جرين. فقد تعرضت هذه الآراء للنقد اللاذع من علماء الأنثروبولوجيا ، وقد جاء معظم هذه الإقتقادات من جوليان ستوارد.

يقف جوليان ستوارد موقف المعارضة من التطورية الكلاسيكية التي كانت تبحث عن القوانين العامة التي تحكم تطور الثقافة الإنسانية ككل ، وتحاول إعادة بناء للتاريخ عن طريق افتراض سير الأحداث في خط واحد أو طريق واحد ، وتذهب في ذلك إلى تصور أن المجتمعات والثقافات لا بد أن تمر بمراحل متتابعة محددة ومرسومة بدقة ، بحيث تكون كل مرحلة منها مترتبة على ماسبقها من مراحل ، وتؤدي في الوقت ذاته إلى المرحلة التالية.

فلقد نبذ جوليان ستوارد منذ البداية فكرة البحث عن تلك القوانين التي يزعم التطوريون الكلاسيكون - ومعهم جوردون تشايلد ، وليزلى وايت - إنها تحكم التطور الثقافي والاجتماعي

ككل ، كما نبذ الفكرة التي كانت سائدة من قبل من أن التطور الثقافي هو امتداد للتطور البيولوجي أو أنه ملازم « للتقدم » .

ويؤمن جوليان ستوارد بما يسميه « النسبية الثقافية » و« التفرد التاريخي » ، ومع ذلك فإنه يميل إلى (أن التطورات الثقافية تخضع للقانون وأن التكيف مع البيئة الطبيعية هو عامل هام في التغير الاجتماعي) .

وفي هذه النقطة يختلف ستوارد مع الكثيرين من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين يميلون إلى التهورين من شأن البيئة الطبيعية والدور الذي تلعبه الثقافة ، على أساس أن البيئة الواحدة قد يوجد بها أنماط ثقافية مختلفة (وأن النمط الثقافي بالتالي يتطور حسب عوامل وعناصر ديناميكية . داخلية تتحدى كل التوقعات العلمية) (٣١) .

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(إن كتابات العلماء المعاصرين تعتمد في المقام الأول على الدراسات الميدانية ما أمكن ، وعلى الحقائق المؤكدة ، بعكس الحال في كتابات القرن الماضي التي كانت تعتمد على ما أسماه دوجالد ستوارت بالتاريخ الظني أو التخميني لمعرفة الصورة الأولى التي كانت عليها النظم الاجتماعية ، لإعادة تركيب تاريخ المجتمعات البشرية وتصنيفها ، من حيث درجة رقيها وترتيب مراحل الحضارة التي مرت بها هذه المجتمعات حتى الآن ، وذلك حسب نظام عقلي دقيق يرسمون هم أنفسهم خطته ويحددونه تحديداً تعسفياً . ولذا فكثيرا ما يصلون إلى نتائج غريبة ومتناقضة فبينما نجد - على سبيل المثال - السير هنري مين يذهب إلى أن العائلة الأبوية هي الشكل الأول للنظام العائلي على الإطلاق ، نجد وباخوفن يذهب إلى أن الإنسانية عرفت أولا - بعد مرحلة الإباحية المطلقة نظام العائلة الذي يركز على الانتساب إلى الأم قبل أن تصل إلى العائلة الأبوية ، ومن الطريف أن مين وباخوفن نشرا نتائج دراستيهما في نفس السنة عام ١٨٦١) (٣٢) .

(إن معارضة الغالبية العظمى من التطوريين المعاصرين للنظرية التطورية الكلاسيكية لا تتوقف عند حد عدم قبول المماثلة بين التطور البيولوجي والثقافي والاجتماعي ، وتأكيدهم لأهمية التفرد التاريخي والنسبية الثقافية ، وإنما تذهب ببعضهم إلى حد إنكار أن يكون التنافس

(٣١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١١٧ - ١٢٠

(٣٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ .

والصراع من وسائل التقدم الاجتماعى على ما كان يذهب إليه هربرت سبيتز في نظريته عن البقاء للأصلح .

فكلمة الأصلح في رأيهم اصطلاح غير دقيق ومضلل ولا يفيد بالضرورة الامتياز والسمو في الخصائص والقوى والقدرات في كل الأحوال .

وهذا معناه أن العلماء المعاصرين - ويشاركهم في ذلك عدد من علماء البيولوجيا أنفسهم - يميلون إلى التشكك في الدور الذى يلعبه الانتخاب الطبيعى في التاريخ البشرى والتهوين من أهمية ذلك في التاريخ (٣٣)

إن ألفريد لويز كروبير هو العالم المعاصر الذى بدد الأحلام في إقامة علم طبيعى للتطور التاريخى ، وأسدل ستاراً كثيفاً على هذه الدعوة .

وتقوم آراء كروبير على التمييز بين المدخلين التاريخى والعلمى لدراسة الظواهر الاجتماعية . فالعلم إنما يعنى بالتجريد والبحث عن القوانين والدقة في القياس ، ويستعين في ذلك بإجراء التجارب الدقيقة . وذلك بعكس المنهج التاريخى الذى لا يسهه إلا أن يبين نواحي الشبه بين الظواهر الثقافية والكشف بالتالى عن الأنماط لا القوانين .

ومع أن كروبير يرى أن كلا المنهجين يمكن تطبيقهما على كل الظواهر الموجودة في الكون بلا استثناء ، فإنه يقرر أن استخدام المنهج العلمى يحقق نجاحاً أكبر في دراسة الظواهر العضوية بينما يناسب المنهج التاريخى دراسة الظواهر الثقافية الاجتماعية والسيكولوجية .

وبهذا التمييز يهدم كروبير كثيراً من آمال العلماء التطوريين المحدثين . ولا يهتم كروبير في كتابه « صيغ النمو الثقافى » بالبحث في « لماذا » أى عن أسباب التغير الاجتماعى ، اعتقاداً منه أن المهمة الأولى للأنثروبولوجى هى البحث عن « كيف » أى عن الطريقة التى تعمل بها الثقافات .

كما كان يرى أن التاريخ أوسع وأعمق وأكثر تنوعاً من أن يرد إلى مجرد عدد من العوامل المتتابعة .. (٣٤)

يقول كروبير : (إن العمليات الحضارية الفعالة تكاد تكون مجهولة لدينا والعوامل التى تتحكم في بناء الحضارات لاتزال لغزاً بالنسبة لنا .. وليس في وسع المؤرخ حتى الآن سوى أن

(٣٣) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ .

(٣٤) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ - ١٢٥ .

يبحث عن الأشياء ويصل ما بين الذي يبدو منها متباعدا جدا ، ويوازن ويوحد ، لكنه في الحقيقة لا يفسر ، ولا هو من حقه أن يمسح الظواهر شيئا آخر . إن طريقته ليست هي العلم ، وإن كل الذي نستطيع أن نقوم به جميعا هو أن نتحقق من هذه الفجوة وأن نخلف فيها عمقها اللامتناهي انطباع المهابة والتواضع ، وأن نعفى في سبيلنا على حافتيها دون القيام بمحاولات كاذبة لسد الفجوة الأبدية ، أو التفاخر بلا حق بإقامة جسر بين حافتيها (٣٥)

**رابعاً : في الاعتماد على نذر قليل من المعلومات والاكتفاء بالتأملات الافتراضية ..
والأحكام الاعتقادية :**

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

إن النظريات التي كان يصنعها هؤلاء العلماء لم تكن تقوم على الحدس والتخمين فقط - وإنما كان يداخلها - على ما يقول إيفانز برتشارد : كثير من العناصر التقويمية أيضا .. وكانت تفسيراتهم للنظم الاجتماعية لا تعدو أن تكون موازين ومعايير نظرية لقياس التقدم ، بحيث توضع أشكال النظم أو العقائد التي كانت موجودة في أوروبا وأمريكا في القرن التاسع عشر في طرف ، وتوضع النظم والعقائد البدائية في الطرف المقابل . وهكذا نجد أنه على الرغم من إيمانهم بأهمية المذهب التجريبي في دراسة النظم الاجتماعية ، فإن علماء القرن التاسع عشر لا يكادون يقلون عن الفلاسفة الأخلاقيين في القرن الثامن عشر اعتمادا على الجدل والتفكير النظري والمسلمات التحكيمية (٣٦) .

يقول الدكتور هرمان رندال في بيان كيف قامت هذه النظرية على « تأملات استنتاجية » لا على منهج علمي تجريبي :

(إن المذاهب الاستنتاجية التأملية الكبيرة التي رُتبت الوقائع بحيث تنسجم مع افتراضاتها كمذهب كونت ومبشر انهارت امام هُجُات المحققين الباحثين) .

ويقول :

(إن علماء تطوريين يارزين كهـربرت سبنسر ولستر . ف . وورد الأمريكي بالرغم مما قد زينوا به صفحات مؤلفاتهم من الألفاظ البيولوجية .. بقوا إلى حد كبير من أصحاب المذهب

(٣٥) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ١٩٥ - ١٩٧ .

(٣٦) عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١٦ .

الاستنتاجى - التأملى - المعتمدين على اليقينيّات المسبقة إذ يتدثّنون من بضع مقدمات مفترضة ويذهبون منها إلى بناء مذاهب واسعة . وهذا واضح كل الوضوح فى حالة سبنسر الذى عالج التطور وهو متأثر بالميل الموروث من القرن الثامن عشر ، المناهية بالمذهب الميكانيكى فى العلم ، وبمذهب حرية العمل فى المجتمع .

لقد حاول سبنسر أن يقحم جميع الحقائق ضمن مجرى تطورى كوفى منسجم واحد ، ينمو كل شىء فيه من حالة بسيطة غير متميزة إلى حالة عضوية بالغة الفردية وحاول أن يثبت - على طريقة القرن الثامن عشر - بأن ثقل الكون بكامله يكمن وراء النظرية الفردية فى المجتمع . وهكذا بالرغم من أهمية منزلته بإدخال فكرة التطور العامة فى دراسة المؤسسات الاجتماعية ، فإنه أيضاً نقل الطريقة الاستنتاجية إلى مفاهيم التطور ، وقد استغرق تحرير العلوم الاجتماعية من هذا النقل المضلل والاقتراض التوكيدى جيلاً بكامله .

وقبل أن ينهى عمله الضخم بزمان طويل أصبحت صفحات كتابه صفراء وعديمة الجدوى (٣٧)

ويقول عن هربرت سبنسر وا . ب تايلور : أنها عما من بضع ملاحظات نظماً بسيطة قاسية ، بموجبها تنمو المؤسسات التى تفتح بذاتها بصورة آلية متبعة نفس الترتيب فى كل أنحاء العالم . وبناء على ذلك كان لابد للمجتمع فى كل مكان أن يجتاز نفس المراحل المحدودة منذ الشيوعية البدائية والحرية الجنسية ، حتى الأشكال (العليا) للحضارة الأوروبية الحالية . (وقد أدخلت الحقائق بمهارة فى هذه القواعد ، دون أقل انتباه إلى الوسائل التى تجرى بها هذه التبدلات على اعتبار أنها كانت تتم « بالتطور » .

ونذكر من هؤلاء العلماء التطوريين التوكيديين ، لويس مورغان الذى وجد خطته بين الهنود الأيركويين وهم لسوء الحظ جماعة فريدة من نوعها .

وج . ج فريزر الذى يحوى كتابه « الشجرة الذهبية » معلومات زاهية ومغلوبة وصلت إليه بطريق غير مباشر .

بعد مرحلة البدء هذه ، دخل علم الأنتروبولوجيا مرحلة أخرى تحطمت فيها نظرياته المحيية بفعل الحقائق الباردة . فاضطرت فكرة التطور الثابت السائر فى خط واحد ، إلى التراجع إزاء الدراسة الممحصنة .

ويقول :

(لقد كان من المستحيل تقريباً أن يتجنب الباحث انتخاب حقائقه التي يريدّها على نور نظرية سبق أن اعتقد بها .

وماشيده بناء الأنظمة هدمه النقاد . ففي علوم الاقتصاد ، ونشأة الإنسان والاجتماع والسياسة ، بل في كل حقل أخذ كبار المفكرين يشعرون أن جميع النظريات لا تلبث أن تفقد بزيادة المعلومات .

لكن هنالك شيئاً واحداً بدا أنه وحده قد اكتسب بصورة نهائية : وذلك أن على الناس أن يجدوا الحقائق ، وأن يدعوا النظريات تتحمل نتائجها ، تلك كانت حالة العلوم الاجتماعية العامة في مطلع القرن الحاضر) .

ويبين الدكتور هرمان راندال النتائج السلبية الهدامة التي يؤدي إليها إيمان العلماء بهذه النظرية :

(كانوا دائماً يبدعون من معرفة ناقصة عن المجتمع البشرى المعقد التركيب ، معتقدين دائماً بأن من الممكن استكشاف بضعة مبادئ بسيطة وإنشاء علم كامل منها ، وكانوا ينتهون دائماً إلى نظرية اجتماعية قادرة على تحطيم العقائد التقليدية ، ولكنها عاجزة عن أن تقيم بدلاً عنها نظاماً أكثر شمولاً منها ، كان كل منهم يحمل فكرة علم الاجتماع العظيمة الأهمية . ولكن أحداً منهم لم يكن يملك لا الطريقة ولا الحقائق اللازمة لإنجاز مثل هذه المهمة . لهذا نرى العلوم الاجتماعية التي نشأت في القرن الثامن عشر بالرغم من كونها أدوات انتقادية عظيمة قد انتهت إلى نظم شاملة ومتحجرة أثبتت عجزها عن أي حل) (٣٨) .

التطور الأخير لعلم الاجتماع المعاصر

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(أخذت المشكلات التطورية تتراجع بشدة وتتوارى من التفكير الاجتماعي والأنثروبولوجي المعاصر .

أو على الأقل تتخذ شكلاً جديداً يختلف عما كانت في القرن الماضي .

كذلك فإن نظرية التقدم الاجتماعى عن طريق الانتخاب الطبيعى لم تعد تؤخذ بعين الاعتبار الآن .

وبدلاً من محاولة إبراز النواحي البيولوجية ، فى التطور البشرى ومقابلتها بالتطور الاجتماعى والثقافى ، فإن العلماء المعاصرين يفضلون أن ينظروا إلى الإنسان على أنه حيوان ناقل للثقافة ، وبهذا فإنهم يميزون بين الإنسان وبقية الحيوان تمييزاً قاطعاً ، يكاد يماثل ما كان عليه الموقف قبل عصر داروين .

وجانب كبير من مسئولية انحسار التطورية الكلاسيكية يقع على عاتق التزعة البنائية الوظيفية التى سيطرت على الدراسة الاجتماعية والأنثروبولوجية من القرن الحالى (ويمكن القول بوجه عام أن التطورية المعاصرة تختلف عن النظريات السابقة فى ناحيتين أساسيتين :

تتعلق الأولى منها بأشكال التكيف الثقافى ، إذ حلت فكرة التكيف الثقافى محل البحث عن الأصول الأولى ، ومحل مبدأ الصراع .

(وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن عملية التكيف الثقافى لاتشمل البيئة الطبيعية فقط ، بل وكل عمليات التوافق مع النظم والأنساق الاجتماعية ، والاختراعات والاكتشافات والاستعارات الثقافية . كل هذا يؤلف المادة الخام للتغير التطورى فى الثقافة) (وتتلحق ثانيتهما بالتوفيق بين الاتجاهات والمبادئ التى كانت تعتبر متناقضة فى الماضى) . ويهتم العلماء المعاصرون الآن بدراسة بعض المشكلات التى لم تكن تجدد كثيراً من العناية من جانب العلماء السابقين ولعل أول هذه الأمور :

ما الذى يتطور ؟ أهل هى الثقافة بأكمل التى كان علماء القرن التاسع عشر يتصورون أنها تمر خلال عدد من المراحل الكبرى ؟ أم أن الذى يتطور هو بعض الأنساق الاجتماعية المعينة بالذات ؟

(وإن كان رأى الأخير لا يبنى تأثير الكل بهذه التغيرات الجزئية فهو على كل حال يتميز عن المنظور التطورى العام الذى يعتبر مقياساً للتقدم .

والمشكلة هى : هل يتم التطور بطريقة لاشعورية ولا عقلانية ويخضع لعوامل لا يدركها الإنسان أو يتم حسب خطة مرسومة بشكل أو بآخر ؟

ومع القول بأن الخطة المرسومة لاتمنع من ظهور نتائج غير متوقعة ، فإن هذا لا يمكن

اعتباره مساوياً للانتخاب الطبيعي في البيولوجيا ، لأن عملية الانتخاب الثقافي تخضع في كثير من الأحيان لقدرة الإنسان على تحليل سلوكه وترتيب أموره وتديرها والمشكلة الثالثة هي : أين تكمن الدوافع التطورية ؟

هل توجد في وسائل الإنتاج أو في التكنولوجيا أو في صراع الطبقات ، أو في تقسيم العمل ، أو في قوة من قوى الكون يصعب إدراكها وتحديدتها ؟ إن العلماء المعاصرين يميلون إلى عدم ربط التطور بأشكال الحياة الاقتصادية وحدها في جميع الحالات وهم يرون أنه (من السفه افتراض أن التطور يحدث دائماً في كل الأحوال في قطاع معين بالذات من قطاعات الثقافة) .

(والخلاصة هي أن معظم الأنثروبولوجيين الثقافيين لم يعودوا يحفلون بدراسة الثقافة الإنسانية كلها) لإطلاق أحكام عامة عليها ، وهم يرون أنه (يتعين على العلماء قبل أن يقدموا على مثل هذه الدراسة أن يدرسوا أولاً عمليات التغير الثقافي التي تحدث بالفعل في ثقافات محددة معينة ، دراسة تفصيلية مركزة) .

(ويظهر ذلك بشكل واضح في كتابات فرانز يواز الذي يعتبر بحق شيخ الأنثروبولوجيين في أمريكا . فهو يعارض بشدة الفكرة السائدة عن وجود صيغة واحدة ثابتة للتطور الثقافي ، تنطبق على الماضي مثلما تنطبق على المستقبل بالنسبة لكل المجتمعات وبغير استثناء ، وأن التطور يسير دائماً من البسيط إلى المركب في مراحل معينة ومرسومة تُحدد بالضرورة درجات التقدم التي أحرزها الجنس البشري كله) (٣٩) .

ويقول الدكتور هرمان راندال :

(بينما يكاد تقدم العلوم الاجتماعية في العالم يبدو مخيباً للأمل بالنسبة للآمال الكبيرة والادعاءات الكبيرة التي كانت معلقة عليها ، فإن الفروع الخاصة لهذه العلوم قد سدت مجالاتها بصورة مناسبة إلى حد ما ، ووضعت أسساً ثابتة ، واكتسبت اتجاهها نقدياً وأسلوباً تعقد عليه الآمال . وذهب هذا التطور إلى أبعد حد ممكن في الحقول ذات المواضيع المحدودة الضيقة ، والتي يقل تعرضها إلى الهوى والتي تتسع فوق كل ذلك ، إلى أبعد حد ممكن من الاستقصاء المفصل . فعلم النفس ونشأة الإنسان أصبحتا علمين أصيلين ، في حين تنازل علوم الاقتصاد

(٣٩) انظر بحث الدكتور أحمد أبوزيد في مجلة عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٠ : ١٢٩ .

والسياسة وبصورة بارزة علم الاجتماع: لتحرر ذاتها من سيطرة المفاهيم السابقة والأهواء الجماعية (٤٠).

فهل يبقى بعد ذلك للتطورية الاجتماعية « سند يصلح لمصاولة الدين » (٤١) الدين الذى هو عند الله الإسلام ؟

إن النتيجة التى تخرج بها من هذا المبحث هو أن التطور والتقدم كليهما لا يفسر لنا « الدين » .

بل ندعى - على العكس من ذلك - إن الدين هو وحده الذى يمكنه أن يقدم تفسيراً للتطور والتقدم .

وهذا ما ذكره فى ختام بحثنا عن « حتمية القوانين لاتلغى القول بالإرادة الإلهية » ..

(٤٠) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ١٧٦ - ١٨٠ .

(٤١) يقول الدكتور هرمان راندال : (إنها لسخرية غريبة أن موقف علمى الحياة والنفس قد قوى الاتجاه اللاعقل الذى أراد محاربه ! ذلك لأنه إذا كانت الاعتقادات بالدرجة الأولى وسائل لمؤالفة المحيط ، فكيف يكون مصير الحقيقة ، بل مصير العلم ذاته ؟ لا يمكن أن يكونا سوى شكل خاص للمؤالفة البيولوجية ، لتجلبه بسبب نجاح وظيفته فى تثبيت دعائم الحياة ، فالحقيقة بأى معنى آخر ، الحقيقة المطلقة التى نادى بها قدماء العقليين عديمة المعنى فى عالم متطور . ألا يمكن حينئذ أن يكون صحيحاً أى اعتقاد يودى إلى نتيجة ؟ هكذا بدأ الباب مفتوحاً بالنسبة للكثيرين من أجل أن يبرروا تبريراً جديداً إيمانهم المقدم ، انظر : تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ١٥٦ .

الفصل الرابع

حتمية القوانين الطبيعية

إن المغالطة الكبرى التي يروج لها أذئاب المادية باسم المنهج العلمى التجريبي هي أن العلم المادى الحديث ينتقل بنا من حضيض الأوهام والظنون التي يورطنا فيها الفكر الأسطوري أو الميتافيزيقي ، ويرتفع بنا إلى مستوى القوانين الحتمية ، أى القول بأن لكل ظاهرة طبيعية علة طبيعية توجب وقوعها ، ولكل علة معلول ينشأ عنها ، فالظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها ، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب وهذه الاستحالة هي ما يسمى بالضرورة ، أو الحتمية .

بل إنهم يذهبون فيما يذهبون إليه إلى أن هذه الحتمية تفرض نفسها على عالمنا الأرضي وعلى الأكوان الأخرى التي تبعد عنا ببلالين السنين الضوئية . وهي تفرض نفسها كذلك على مادة هذه المنضدة التي أجلس إليها ، وعلى ظواهر الحياة والعقل كافة .

يقول لويس دى بروي :

(كان للحتمية في نظريات الفزياء الكلاسيكية السيادة المطلقة . لقد كان يظن أن كل الظواهر كبيرها وصغيرها تحكمها قوانين صارمة ، بحيث يجب أن تحدد بالكامل حالة العالم عند اللحظة ز ، بحالته عند اللحظة الابتدائية ز .

وكان يساند هذا التصور الذي لخصه لابلاس في عبارة أصبحت ذائعة الصيت ، وأسباب فلسفية عامة معينة نستطيع ذكرها مثل مبدأ السبب الكافي . ولكننا فوق كل شيء يمكننا أن نرتكن إلى التأييد المستمر الذي كان تقدم العلم يضيفه على ذلك القصور ، مثل إمكان التعبير عن قوانين الفلك والميكانيكا والفزياء بعلاقات رياضية حاسمة فإمكان تصوير تطور الظواهر بمساعدة المعادلات التفاضلية وحلولها المحددة تماماً .. يوضح بشكل دقيق نجاح فرض « الحتمية

العامة» ، التي أصبحت - بنجاح - أحد المبادئ الراسخة في الفكر العلمي (١) .
يقول الدكتور دين أفرت وولدرج ، الحاصل على الدكتوراه في الطبيعة من معهد
كاليفورنيا للتكنولوجيا .

(إن العلم يعمل دائماً على أساس أن السبب يؤدي إلى النتيجة وأعتقد أن معظم العلماء
لهم وجهة نظر في الكون ترفض الفروض والمعجزات التي تتعارض مع القوانين الطبيعية .
وما أومن به هو أن هناك قوانين طبيعية ثابتة تعمل دائماً بانتظام ودون أي - استثناء -
وقد حقق العلم ما حققه من نجاح باهر على أساس موقفه من الحياة وافترض أن هناك قوانين
طبيعية ثابتة ، ويمكن البرهنة عليها ، وهي دائماً تعمل بنفس الطريقة .

وهناك ناحية أخرى من نواحي العلم . فالعلم دائماً يؤمن ببساطة الكون ، على الأقل
ببساطته النسبية ، فليس هناك أكثر من عشر أو عشرين علاقة طبيعية مختلفة تتصل بعدد مقابل
تقريباً من الجزئيات الطبيعية الأساسية ، وتفسر كل القوانين الطبيعية وكل النتائج العلمية التي
توصلنا إليها حتى الآن ، ويمكن بهذا العدد القليل من القوانين ، والعدد الضئيل من اللبنات
البنائية أن تفسر كل ما يدور في الأرض . بل وما يحدث في الأكوان التي تبعد عنا بمقدار بلايين
السنين الضوئية . ونفسر كل ما يتعلق بمادة هذه المنضدة ، بل وما يحدث في يدك وفي قلبك
وفي عقلك وفي كل يوم /تكتشف أن ظواهر الحياة تسير على نفس القوانين التي تتحكم في
الظواهر التي لا تتصل بالحياة (٢)

هذا الحديث عن حتمية القوانين الطبيعية مغالطة نجد افتضاها في ميدان الفكر الإسلامي
وفي ميدان الفلسفة الحديثة وفي ميدان العلم التجريبي على السواء .

هذا هو العالم العربي المسلم جابر بن حيان (المتوفى ١٩٨هـ / ٨١٣م) يرجع الاستدلال
الاستقرائي إلى « العادة » وحدها ، وليس إلى الضرورة العقلية ، إذ ليس فيه كما يقول : (علم
يقيني اضطراري برهاني أصلاً ، بل علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أخرى وأولى وأجدر)
وينتهي جابر إلى ما انتهى إليه الغربيون أنفسهم من علماء القرن العشرين إلى أن قوانين
العلم الطبيعي التي تتمثل في التعميم المشار إليه احتمالية ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين ، وعلى

(١) الفيزياء والميكروفيزياء ص ٢١٩ .

(٢) من حياة العلماء ص ٣٢٨ .

هذا (ليس لاحد أن يدعى بحق أنه ليس في الغائب الأمثل ما شاهده ، أو في الماضي والمستقبل إلا مثل ما في الآن)^(٣)

وما قرره جابر بن حيان كرجل من رجال العلم أو الصنعة ذهب إليه علماء العقيدة الإسلامية من بعد .

فهذا هو الإمام الهروي الأنصاري يقرر : (أنه ليس في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً ، ولا شيء جعل لشيء ولا يكون شيء جعل لأصل شيء ولا يكون شيء بشيء . بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً ، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر)^(٤) .

كذلك ذهب الإمام الغزالي إلى رفض تفسير العقليين للعلاقة السببية بين الظواهر الطبيعية . يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة :

(إن الارتباط بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد في العادة مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر - فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب والشبع والأكل ، والشفاء وشرب الدواء ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب ، والنجوم ، والصناعات والحرف) .
ولكن الغزالي - خلافاً لمن يستطردون من إنكار عليّة الظواهر إلى إنكار الألوهية على ما سيظهر بعد ذلك في الفكر الأوربي - يستطرد من ذلك إلى تفسير هذا الترابط بإرجاعه إلى تقدير الله سبحانه ويقول : (وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوي ، لا لكونه ضرورياً في نفسه) .

أما في ميدان الفلسفة الحديثة فإننا نجد ديفيد هيوم ينكر ما ذهب إليه العقليون من رد مبدأ العلية إلى ضرورة عقلية .

ويفسر المبادئ المسلمة التي ظن العقليون أنها فطرية وعامة في الناس بأنها مجرد ترابط بين

(٣) انظر مجلة عالم الفكر العدد الرابع يناير/فبراير/مارس ١٩٧٢ . مقال خصائص التفكير العلمي للدكتور توفيق الطويل

الأفكار ، مرجعه إلى قانون ترابط المعاني بالتشابه أو التجاوز الزماني والمكاني ، ثم يعتبر قانون العلية مجرد عادة ذهنية تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مطردتي الوقوع أو متتابعتين فنشأ من هذا في أذهانهم اعتقاد بأن اللاحق يعقب السابق ، وليس من المعقول أن تعرف رابطة الصلة بالاستدلال العقلي إذ يستحيل أن يستتج الإنسان معنى المعلول من معنى العلة .

وإذا اختلت هذه الحتمية بإرجاعها إلى العادة الذهنية ، يختل بالتالي مبدأ التعميم الذي يأخذ به البحث العلمي . إذ يستند إلى الاستقراء ، والاستقراء لا يتيسر فيه ملاحظة كل فرد من أفراد الظاهرة في كل زمان ومكان ، فيكتفى الباحث بحيثوث بملاحظة نماذج منها في حاضره ثم يعمم حكمه على جميع أفرادها في كل زمان ومكان .

إن هذا التعميم يختل أيضاً ، لأنه كما يقول هيوم : ليس لدينا دليل تجريبي أو منطقي يبرر هذا التعميم الذي ينسحب على الماضي والحاضر والمستقبل .

فإذا وصلنا إلى الفلسفة المعاصرة وجدنا فتجنشتين وهو من أعلام المنطقية الوضعية يذهب إلى نفس الاتجاه ..

إن فتجنشتين يرى أن جميع قوانين العلوم الطبيعية قوانين احتمالية فقط لا ضرورة فيها . ويستشهد على ذلك بقانونين من القوانين التي تعتمد عليها أغلب العلوم الضرورية هما قانون الاستقراء وقانون السببية .. منتبهاً إلى أن فكرة الضرورة لا وجود لها في أي منها..^(٥)

ففي الاستقراء (الناقص) يكون الحكم الذي ننتهي إليه منطبقاً أيضاً على حالات جزئية أخرى لم نلاحظها بعد .. وفي هذا نوع من التنبؤ بأن جميع الحالات الجزئية التي سوف نصادفها في المستقبل سوف تكون على غرار ملاحظتنا بالفعل ..

فعلى أي أساس يأتي هذا التوقع ؟

وكيف يستطيع الإنسان أن يتوقع أن تكون الحالات التي لم يلاحظها مشابهة للحالات التي لاحظها ؟

إن الاستقراء بهذا المعنى لا يعتبر طريقة صحيحة للتفكير سواء كان تفكيراً علمياً أو غير علمي^(٦) .

ويرى فتجنشتين أن الاستقراء لا يؤدي إلا إلى نتائج احتمالية فقط ، وبالتالي فكل القضايا

(٥) فتجنشتين ص ٣٠٢ للدكتور غزوى إسلام .

(٦) فتجنشتين للدكتور غزوى إسلام ص ٣٠٣ .

العلمية والقوانين العلمية التي نتوصل إليها عن طريق الاستقراء تكون احتمالية فقط ^(٧) .
هذا من ناحية مبدأ الاستقراء ، أما من ناحية مبدأ السببية فإن فتجنشتين يرى أنه ليست
هناك ضرورة عقلية أو تجريبية ، تبرر ارتباط ما نسميه بالسبب بما يسمى بالمسبب لمجرد أن
أحدهما يسبق الآخر أو يتلوه ^(٨) .

ويقول فتجنشتين (وضرورة حدوث شيء ما لأن شيئاً آخر قد حدث لا وجود لها ،
فالضرورة لا تكون إلا ضرورة منطقية) .

ويرى (أننى حين أقول إن الحديد يتمدد بالحرارة إنما أعنى أننى أتوقع أن أجد كل جزيئة
من جزيئات الحديد تتمدد بالحرارة ، بناء على ما عرفته من خبرتى بالنسبة لمئات وآلاف
العينات المماثلة ، فهى قوانين احتمالية فقط ، وليست بالقوانين الضرورية لأننا لو تمسكنا بفكرة
ضرورة صدق هذه القوانين لكنا أشبه بمن يعتقد فى صحة الخرافات) .

ويقول فتجنشتين عن السببية : إنها بمثابة افتراض نفترضه لكي ننظم على أساسه تجاربنا
وخبرتنا العلمية .

« فالقضية التي تقول بأن فعلك سببه كذا وكذا هى مجرد افتراض ، والفرض يكون قائماً
على أساس قوى إذا كان لدى الإنسان عدد كبير من الخبرات المؤيدة ، إلا أن هذا الافتراض
لا يمكن أن يكون ضرورياً أو صادقاً أولاً ، لأننا افترضناه بناء على ما عرفناه من تجاربنا ،
ولأن الضرورة لا تكون إلا فى المنطق ^(٩) .

وإذا كان كل من هيوم ، وفتجنشتين ورسل يذهب إلى إنكار حتمية القوانين ممثلاً هذا
الاتجاه فى الفلسفة الإلحادية التي تظن أن هدمها لهذه الحتمية يؤدي إلى إنكار وجود الله ..
فإننا نجد فى الفلسفة الغربية من يمثل الاتجاه الإسلامى الذى عبر عنه الإمام الغزالي ،
والذى لا يرى فى إنكار عنصر الضرورة فى الظواهر إنكاراً لمبدأ العلية فى حد ذاته ، أو لا يرى
فيه إنكاراً لوجود الله .

(٧) فتجنشتين ص ٣٠٤ للدكتور عزمى إسلام ، أما رسل فيذهب إلى أبعد من ذلك ، حيث يقول : (كان من
المعتقد فى المنطق التقليدى أن الاستقراء يمكن أن يؤدي إلى العلم ، لكن هذا كان خطأ ، لأننا نستطيع أن نثبت أن النتائج التي
تستمد منها عملية الاستدلال الاستقرائي من مقدمات صادقة ، هى فى الغالب الأعم كاذبة أكثر منها صادقة) ، ثم يستبدل
رسل التحليل بالاستقراء . أنظر كتابه فلسفتى ص ٢٥٤ .

(٨) فتجنشتين للدكتور عزمى إسلام ص ٢٠٦ .

(٩) فتجنشتين للدكتور عزمى إسلام ص ٣٠٦ - ٣١١ .

فهذا هو الفيلسوف الفرنسي إميل بوترو (١٨٤٥ - ١٩٢١) .. يتساءل هل حقاً قوانين الطبيعة تمتاز بالضرورة؟

وإن كانت كذلك فما مصدر هذه الضرورة؟
أم أن الضرورة مظهر خادع ، وأن الميكانيكية وما تقوم عليه من قوانين تجعلنا ندرك - باطلاً - ضرراً من الجبرية الكلية؟ .

هذا هو خلاصة موضوع مذهب إميل بوترو الذى وضعه فى أهم كتبه : الأول الذى حصل به على الدكتوراة وعنوانه « فى أن قوانين الطبيعة حادثة » والثانى عنوانه « العلم والدين » .

إن إميل بوترو يرى أن مبدأ السببية ليس مفروضاً أولياً فى الذهن .. ولا فى الأشياء الخارجية ..

يقول بوترو معارضاً بذلك كانط الذى يرى أن قانون العلية من ضرورات العقل (لا ينبغي أن ننسى أن التجربة هى التى أوحى إلى الذهن البشرى بفكرة السبب الطبيعى وليست هذه الفكرة مبدأ أولياً تخضع له أحوال الموجود ، بل هى الصورة المجردة للعلاقة بين هذه الأحوال)^(١٠) .

إن إميل بوترو يذهب إلى أن السبب هو الشرط ، أو مجموع الشروط التى تؤدى إلى ظاهرة معينة ..

وبهذا المفهوم يكون السبب من جملة الظواهر ، فهو متغير مثلها والقانون لا يفرض فرضاً على الأشياء الطبيعية ، بل هو نتيجة لها ، وهذه الأشياء إذا تغيرت لا جرم يتغير القانون .. ويرى بوترو أن كل موجود ضرورى من وجه ، وحر من وجه آخر . وأنه فى الكائنات الدنيا يطفى جانب الضرورة على جانب الحرية .

وأن الإنسان هو أكثر الموجودات حرية . وليس ثمة موجود له حرية مطلقة سوى موجود واحد هو الموجود الأعلى وهو الله .

وللموجودات مثل أعلى تبغى تحقيقه ، هذا المثل الأعلى هو الاقتراب من الله والتشبه به ، كل موجود بحسب طاقته ونوعه .

فالله هو منبع الحرية .

وهو مصدر الخلق .

والنظام .

والكمال (١١) .

يقول إميل بوترو :

(لا شيء بحسب نتائج العلم نفسه يضمن الثبات المطلق للقوانين .. حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الإنسان أن يكشفه .. فالطبيعة تتطور ، وقد يصل ذلك التطور إلى أساسها . الروح العلمية - نفسها - متضامنة مع الأشياء خاضعة منذ الآن للتطور فهي من هذا الوجه روح نسبية ، لأنها تعتبر كل التفسيرات كأنها بالضرورة نسبية بالإضافة إلى عدد من الظواهر المعروفة ، وإلى الحالة التي توجد عليها في الوقت الحاضر وقد تكون حالة عابرة) (١٢) . بل نجد عند الفيلسوف الملحد رسل إنكاراً لفكرة حتمية حقائق الرياضة إذ يقول : (واليقين البديع الذي كنت آمل دائماً أن أبلغه في الرياضة قد فقدته في متاهة محيرة) (١٣) .

* * *

وإذا كان ذلك ما نجده في ميدان الفلسفة من لاحتمية القانون الطبيعي ، فإننا نجد مثله في ميدان العلماء التجريبيين أنفسهم :

يقول الأستاذ عباس العقاد عن موقف العلماء : عاد العلماء التجريبيون إلى القوانين الطبيعية التي تحكم الحرارة والحركة والضوء ، وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات ، فوجدوا لها قانوناً واحداً وهو الخطأ والاحتمال .

فالأستاذ ماكس بلانك وضع نظرية المقدار أو الكوانتم ، وخلاصتها أن الإشعاع قفزات لا تعرف القفزة التالية من القفزة الأولى إلا بالتقدير والترجيح .

والأستاذ فريزر هيزنبرج . تلخص براهينه في أن الموضع والسرعة لكهرب معين لا يمكن تحقيقها في لحظة معينة على وجه اليقين ، وأن موقع الكهرباء بعد ثانية يتراوح اختلافه إلى مدى كبير .

(١١) مجلة تراث الإنسانية العدد (٩) المجلد (٢) .

(١٢) العلم والدين ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(١٣) فلسفي ص ٤ : ٢٦١ .

والأستاذ شروودنجر : أسفرت تجاربه عن أن ما سيحدث تطبيقاً للقوانين المادية ممكن ولكنه غير محتم . ومن مقرراته أن القوانين التي تنطبق على الذرات في الطبيعة لا تنطبق على الذرات في البنية الحية ، وأن الصورة هي قوام المادة فلا يصح أن يقال إن هذه الذرة الصغيرة من المادة هي نفسها التي رصدناها قبل لحظة ، ونرصدها بعد لحظة تالية ، .. وكل ما يثبت منها هو الشكل أو الصورة التي تتكرر في رصد بعد رصد بغير ذاتية ثابتة .

وما ذهب إليه هؤلاء الثلاثة لا ينفردون به ، ولكنها (نظريات عامة يقررها معهم علماء الطبيعة جميعاً ولا يخالفونهم في مبادئها .. فلا اختلاف على نقض القوانين الطبيعية أى على أخذها بالتقريب دون الضبط المحكم ^(١٤) . //

يقول لويس دى برولى :

(لقد كانت حتمية العلم الكلاسيكى تسلم بتطور صارم لا محيص عنه للكون الفيزيائى ، في إطار الزمن - مكان ، ثم أدخلت فزياء النسبية تجسّياً على هذا التصور ، فرصدت كل حوادث الكون الفيزيائى في أماكنها الذى احتوى بهذا الشكل كل الماضى ، والحاضر ، والمستقبل . ولم تستطع فزياء الكم الاحتفاظ بهذه التأكيدات التى لاشك في جراتها .. إذ كيف نستطيع في الواقع أن نعطي مجرى تام التحدد زماناً ومكاناً لتطورات ديناميكية إذا كانت معرفة تحديدات الموقع (الزمن - مكانية) وتحديدات التطورات الديناميكية لا تتفق معاً أبداً بصورة حاسمة ؟ كيف نستطيع فزياء لم تعد تعرف حقيقة موضوعية بحتة ، ولم تعد تعرف كيف تعطى شيئاً على الإطلاق سوى العلاقات بين الراصد وما يرصده أن تصل إلى صورة للكون موضوعية تماماً كما يتطلبه الوصف الحتمى التام للظواهر) ^(١٥) .

ويقول الكيميائى الكبير برزيليوس (١٧٧٩ - ١٨٤٨) :

(إن كتب الكيمياء لو قيل لى عنها إن الشيطان يكتبها لما كذبت ، فهى لا تكاد تثبت على شيء حتى يتغير كل ما فيها) ^(١٦) .

ويقول ليونيل روى (لا يوجد في العلم برهان أو دليل يعتبر خاتماً البراهين ، أو الدليل النهائى الذى لا دليل بعده .. وحتى الفرض الذى تأكدت صحته قد يعاد اختباره مرة بعد

(١٤) عقائد المفكرين في القرن العشرين نشر مكتبة غريب ص ٤٨ .

(١٥) الفيزياء والمكروفيزياء ص ١٤٧ .

(١٦) بوانكاريه وأناييك ص ١٩٤ .

الأخرى . إذ ربما لا يعمل هذا الفرض في كل الظروف .

ثمة عوامل غير معروفة قد تنتج نتائج استثنائية في حالة معينة بالذات (١٧) .

ويقول جيمس كونانت :

(الواقع أن درجة الحقيقة التي نحسها نحن للأشياء والمعاني سواء كنا علماء أو غير علماء تتوقف على درجة ألفتنا لما تثيره هذه المعاني والأشياء في أذهاننا من صور .

وهذه الألفة بدورها تتوقف على مقدار ما أفدنا من ثمراتها على الزمن الطويل . أما عما يتنبأ به العلم أن يقع فأمر ككل أمور الحياة غير العلمية يتوقف ثبوته على ما به من احتمال ، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالاً ودرجة احتمال (١٨) .

ويقول كونانت :

(إن العلم مغامرة رائدها الظن والتظن ، وصحة الفكرة الجديدة التي تنشأ في العلم وقيمة الحقيقة التي تكشف عنها التجربة يحكمها ومقاسها أن تلد الفكرة الفكرة ، وأن تؤدي التجربة إلى تجربة ، فالعلم على هذا التصور ليس مطلباً يبحث عن اليقين غاية ، ولكن نجاحه يتوقف على درجة استمراره واطراده واتصاله) .

وينكر كونانت أن تكون مهمة رجال العلم الكشف عن الكون : مم يتركب ؟ وكيف يعمل ؟ ويرى أن هذه مسائل (ليس من السهل حلها وأن بحثها في تعمق واستفاضة لا يكون إلا في كتاب منفرد تكتبه فرقة من الفلاسفة وأقول فرقة عمدًا ، لأنه لا يوجد جواب واحد لمسألة من هذه المسائل) (١٩) .

ويقول كارل بيرمن عن احتمالية القانون العلمي :

(إن ما يسمى بالعلية ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه في الماضي ..

أما إن هذا التعاقب سيستمر في المستقبل فهذا ما يستحيل أن تجزم به ، وإنما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان نعبر عنه بمفهوم الاحتمال . وليس في وسع العلم مطلقاً أن يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة في التعاقب ، أو أن يثبت بأي يقين أن من الضروري تكرار هذا التعاقب فيما

(١٧) فن الإقناع ص ٣٥٥ : ٣٥٦ .

(١٨) مواقف حاسمة ص ٦٤ .

(١٩) مواقف حاسمة ص ٤٧ ، ٤٨ .

بعد : فالعلم بالنسبة إلى الماضي وصف ، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد^(٢٠) .

إن الفيزيكا الحديثة وهي ترشدنا إلى ضرورة ربط المفاهيم والقوانين الفيزيكية بمجالات الخبرة التي نشأت عنها تبين لنا في نفس الوقت خطأ تعميم هذه القوانين وتحد من القول بحتميتها ، يقول هيزنبرج :

(إن الفيزيكا الحديثة حددت إمكانات تطبيقات القوانين الكلاسيكية ، فعلى سبيل المثال ، نجد أن الخبرات التي تكون أساس نظرية النسبية ، قد بينت أن مفهوم الزمن البسيط في ميكانيكا نيوتن ، يفقد أهميته إذا كنا نتعامل مع أجسام تتحرك بسرعة تقارب سرعة الضوء)^(٢١) .

ويقول :

(إنه لا يجب أن أعتبر متشككاً إذا توقعيت أنه سيأتي اليوم الذي نراجع فيه أيضاً مفاهيم الفيزيكا الحديثة)^(٢٢) .

ويقول :

(لقد عرفنا من العلم أن تفهمنا للطبيعة لا يمكن أن يبدأ بمعركة محددة وأنه لا يمكن أن يبنى على قاعدة صخرية ، بل إن المعركة كلها معلقة فوق هوة لا نهائية)^(٢٣) .
وتقف مشكلة المفاهيم الغامضة (الغيبية) حائلاً أساسياً دون وصول القوانين الطبيعية إلى ما يزعم لها من دقة ، أو حتمية .

يقول هيزنبرج :

إن التقدم الوحيد الممكن للعلم يمكن في المقام الأول في الاستعمال - دون تردد - للتعبيرات الموجودة ، وفي مراجعة الاصطلاحات من آن لآخر لتوفية احتياجات المكتشفات الجديدة . وعلى هذا فن الواضح أن نقص الدقة الموجودة في مفاهيم الفيزيكا الكلاسيكية شيء ضروري .

(إنه حتى الأجزاء المضبوطة رياضياً من الفيزيكا ، إنما تمثل جهوداً تجريبية تشق طريقاً من

(٢٠) مجلة تراث الإنسانية العدد ١٢ المجلد ٣ ص ٩٢٢ .

(٢١) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٤٠ .

(٢٢) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٥١ .

(٢٣) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ١٢٤ .

خلال ثروة الظواهر ، وهذا كما يتضح لنا ينطبق على كل من الفيزيكا الحديثة والكلاسيكية .
ذلك أنه إذا ما كانت نظرية النسبية قد عاجلت بعض الغموض في مفهوم الزمن ، وإذا
ما كانت نظرية الكم قد عاجلت بعض الغموض في مفهوم المادة ، فإننا لا نشك في أن التطور
العلمي في المستقبل سيبحث مراجعات جديدة وفي أن المفاهيم التي نستعملها اليوم سيثبت أنها
محدودة التطبيق بالنسبة لمعنى لم يعرف بعد^(٢٤)

إن المفاهيم التي نجبر على استعمالها للتعبير عن خبراتنا هي مفاهيم مبهمه لدرجة لا يمكن معها
أن تعلل تمامًا حقائق الطبيعة^(٢٥) .

ويقرر جون كيمنى أن : قوانين الطبيعة التي يكشفها العلم تقريبية وليست نهائية .
يقول :

(إننا نعلم أنه قد تبين أن كثيرًا مما يطلق عليه وصف القوانين هو إما صحيح بشكل تقريبي
أو أنه على خطأ في كثير من الأحيان ، حتى أن نظرية جرى التثبت منها كقوانين نيوتن ، انتهت
في المدى الطويل ، إلى عدم الأخذ بها)^(٢٦) .

ويرد جون كيمنى : الفرضية القائلة بأن القانون الطبيعي ، أو بعض قوانين الطبيعة ، لها
صفة الاستمرار ..

مقررًا :

(أن الدلائل المتوفرة حاليًا في الفيزياء الذرية جعلت الكثيرين من الفيزيائيين يعتقدون بأن
بعض الظواهر الذرية ذات صفة متقطعة) .

ويلاحظ جون كيمنى - بحق - أن محاولة التوصل إلى قوانين للطبيعة تمتاز بالبساطة
والعمومية ، قد لا تكون معبرة عن الواقع ، بقدر ما هي معبرة عن نزعة إنسانية راجعة إلى
ظروف الإنسان الخاصة ..

(ذلك لأنه إذا كان القانون الطبيعي أو بعض القوانين المعينة ، على درجة كافية من
البساطة بالنسبة لما يمكن لنا مشاهدته ، فإنه يكون لنا أمل في العثور عليه - أو عليها - خلال
فترة معقولة من الزمن ، أما إذا كانت هذه القوانين شديدة التعقيد ، فإن العثور عليها يستلزم

(٢٤) المشاكل الفلسفية للعلوم الطبيعية ص ٤٢ .

(٢٥) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٤٥ .

(٢٦) الفيلسوف والعلم ص ٦٧ .

ردحًا طويلا من الزمن ، بل الواقع أن مدى حياة الناس بأجمعهم .. قد تكون أقصر من أن يسمح بالعثور عليها (٢٧) .

ويقول :

(إن غالبية القوانين التي يمكن لنا أن نتصورها بالنسبة للكون ، ستظل دائما أبعد من مدى طاقاتنا البشرية المحدودة ، فثمة عقبات كبيرة تحول - دون تفهمنا قانون الطبيعة (٢٨) .

ويقول أيضا :

(إن التعليل الكامل أمر مستحيل إطلاقا وما يجب علينا هو أن نستخدم نظرية مقبولة ، على أنه يمكن لنا دائما أن نسأل عن سبب تقبل هذه النظرية ، لكن هذا مما يعود بنا القهقري إلى مالا نهاية (٢٩) .

ويقول جون كيمنى عن ارتباط القانون بالزمن :

(إن الفرضية التي تقول باستقلال القوانين عن الزمن ، فرضية خالية من كل محتوى واقعي (٣٠) .

وهذا يطعن في عمومية القانون الطبيعي على الوجه الذي يريده له أصحاب الاتجاه الإلحادى .

قوانين الطبيعة إحصائية وليست سببية :

إن القوانين السببية صحيحة بشكل تقريبي فقط وإن علينا بالإضافة إلى توسيع مجال انطباقها أن نحاول جعلها تقارب الحقيقة بشكل متزايد . ومن الآراء الشائعة الآن ، خصوصا بعد النجاح الذى أحرزته ميكانيكا الكم ، أن قوانيننا المتناهية دقة لا يمكن أن تكون سببية ، بل يتوجب أن تكون إحصائية .

ويقول الأستاذ ليكونت دى نوى :

(إن الطريقة العامة المستعملة فى الفيزياء فى الوقت الحاضر هى الطريقة الإحصائية

(٢٧) الفيلسوف والعلم ص ١٠٤ .

(٢٨) الفيلسوف والعلم ص ٩٢ ، ٧٦ .

(٢٩) الفيلسوف والعلم ص ٢٤٤ .

(٣٠) الفيلسوف والعلم ص ٧٦ .

التعدادية التي تعتمد على عدد كبير جدًا من العناصر.. ولتأخذ المثال على ذلك من عالم شركات التأمين على الحياة أو الحوادث فهي تعتمد على الإحصاءات ، وهذه الإحصاءات تبين معدل عدد الأشخاص الذين يموتون كل عام أو عدد البيوت التي تَحترق ..

والشركة تقوم بحساب معدل الوفيات هذا بحيث تتمكن لا من مواجهة التزاماتها فحسب ، بل من إضافة الفائدة إلى رأس مالها أيضًا .. وتتصاعد درجة الدقة في حسابات الشركة وأرباحها كلما زاد عدد الأشخاص المؤمن عليهم (٣١) .

ويقول برتراندرسل إنه (في الفيزياء الحديثة أصبحت القوانين إحصائية : بمعنى أنها لا تقرر ما سيحدث في حالة جزئية لكنها تقرر أشياء مختلفة فحسب ، كل منها سوف يحدث في نسبة معينة من الحالات) (٣٢) .

هذا ما يقرره العلم الحديث اليوم بصفة عامة .

ويلحق جون كيمني على ذلك قائلا :

(القوانين الإحصائية أو ما يسمى بالأحرى قوانين احتمالية تدخل إلى العلم بسبب إخفاق جميع الوسائل الأخرى أو عندما نضطر للاعتراف بجهلنا الكامل) (٣٣) .

ويقول هرمان راندال :

(إن مثل هذه القواعد الإحصائية تجعل التنبؤ والتحقق ممكنين تحت جميع شروط الملاحظة ، لكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد ، وهي - أي القوانين الإحصائية - تحقق فائدتها من الناحية العملية .. لأن الحرية السائدة في عالم الفيزياء الدقيقة لا تصدق على المستوى العياني .

إن الذرة حرة أن تعمل هذا أو ذاك في إطار علاقة هيزنبرج ، لعدم التحدد ، وكل أحكامنا عنها تشير إلى احتمالات . لا إلى يقينيات .

ولكن طبقاً لقانون الأعداد الكبرى فإن أي جسم عياني يتألف من تريليونات الذرات تنفي فيه الانحرافات . وتمثل كل الاحتمالات هنا يقيناً عملياً) .

* * *

(٣١) مصير البشرية ص ٢٢ .

(٣٢) فلسفي كيف تطورت ص ٢٤١ .

(٣٣) الفيلسوف والعلم ص ١١٨ .

وفيما يلي نضرب أمثلة لقوانين داخلية تحت حكم الاحتمال ، في حين يبدو أنها لدى الحس العام غير قابلة للشك :

احتمالية وجود بعد رابع للفضاء :

إن الدلائل الحسية تقنعنا بأننا نعيش في فضاء ثلاثي الأبعاد - عدا الزمن - وهذه الأبعاد الثلاثة هي الحد الأدنى فحسب ، يقول جون كيمني :

(نحن لن نتمكن ألبتة من التوصل إلى إثبات دامغ بعدم وجود أبعاد أخرى .
وكل ما نستطيع قوله أن كل الذي قمنا بمشاهدته إلى الآن يمكن تعليقه بواسطة قوانين لا تفترض وجود أكثر من ثلاثة أبعاد فضائية .. إلا أنه ليس مستحيلاً أن تظهر بعض الأدلة التي تجعلنا نتخلى عن هذه الفرضية) (٣٤) .

قانون الضغط الهوائي :

يقول جيمس كونانت :

(إنني على سبيل المثال أتجنب أن أطلق وصف الحقيقة على أن الأرض التي نعيش عليها يحيط بها بحر من هواء له ضغط نشأ عما بهذا من ثقل الهواء ، إنني في بحث كالذي نحن فيه أفضل أن أسمى هذا المنطوق لا حقيقة ، ولكن تفسير فكري محتمل ..
وهو لم يختلف في جوهره عن المنطوق الذي يقول : « إن نواة الذرة تتألف من بروتونات ونيوترونات » . وهو قول لا يزال كثير من العلماء يعدونه فرضاً أو نظرية لا حقيقة ثابتة) (٣٥)

قانون الجاذبية والتنافر الكوني :

ويشتهر لدى الناس أن العلم وضل بالفعل إلى ما يسمى بالقانون النهائي ويضربون المثل لذلك بقانون الجاذبية ، وسنرى فيما يلي إلى أي حد يصح أن نرى في الجاذبية قانوناً بعد أن ظهر ما يناقضها في طبيعة الأجسام .

إن من الأفكار المذهلة التي أظهرها الفلك في القرن العشرين أن الكون يزداد اتساعاً أكثر

(٣٤) الفيلسوف والعلم ص ٩٩ .

(٣٥) انتصارات العلم الحديث ص ١٦٨ - ١٧٠ .

فأكثر. والاعتقاد في تمدد الكون من الأمور التي تتفق فيها ملاحظات الفلكيين من ناحية ،
والنظريات التي تستند على القوانين العامة للفيزياء من الناحية الأخرى .

وذلك أن ألبرت أينشتاين ، كان قد انتهى من إثبات أن الكون لا يتغير من حيث
الحجم ، وكان هذا الإثبات مبنياً على نظريته النسبية .

وفي سنة ١٩٢٢ كان ألكسندر فريد مان يدرس معادلات أينشتاين . فعثر على غلطة في
عمليات الجبر ، وعندما صححت أثبتت العمليات الرياضية أن الكون لا يبقى ثابتاً كما كان
أينشتاين يعتقد ، بل يتغير إما بالزيادة في الحجم أو بالنقص (واعترف أينشتاين فيما بعد بخطئه
قائلاً : إن هذه كانت أكبر غلطة وقع فيها في حياته) .

يقول السير آرثر أدنجتون :

(من الاستنتاجات التي أخذناها عن النظرية النسبية أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم
(التنافر الكوني) ، تعمل على نشوء مثل هذا النوع من التشتت الذي معه يتباعد كل جرم عن
أى جرم آخر .

وجود التنافر الكوني هو أيضاً نتيجة قاطعة تمخضت عنها النظرية ، على الرغم من أنه غير
معروف على نطاق واسع لأسباب مختلفة .

ولا أستطيع أن أرى سبباً للشك في أن التباعد المرصود للسدم الحلزونية يرجع سببه إلى
(التنافر الكوني) ، وأنه هو النتيجة التي تنبأت بها نظرية النسبية والتي كنا نأمل العثور
عليها (٣٦) .

هذان الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية ..

فقد وجد أدوين هابل باستعمال منظار الطيف : أن المجموعات النجمية البعيدة تزيد من
حيث الانتقال الأحمر عن القرية منها ، أى أن خطوط الطيف بها تنتقل إلى الناحية الحمراء
وهذا يعنى أنها تنتقل بعيداً عنا .

وفي سنة ١٩٢٨ ربط أدوين هابل بين النظرية التي تبين أن الكون يتغير ، وبين ملاحظاته
التي تبين أن المجموعات النجمية البعيدة تتدفع بعيداً بسرعة أكبر من المجموعات الأقرب منها .
ووضع نظرية للكون المتغير جاء فيها أن الكون بأجمعه يتمدد - ويصبح أكبر فأكثر . ولا يعنى

ذلك أن جميع المجموعات النجمية تبعد عن مجموعتنا ، بل إن كل مجموعة نجمية تتباعد عن كل مجموعة نجمية أخرى^(٣٧) ..

إن النفور لا يوجه مباشرة ضدنا ، فإن المجرات في نفس الوقت الذى تتباعد فيه عنا إذا بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك .

ولو قدر لغرفتك أن تتمدد بمقدار ١٠ فى المائة بالنسبة لأبعادها . مع تباعد المقاعد عن بعضها بنفس النسبة ، فإنك سوف تظن لأول وهلة أن كل شىء يتباعد عنك . فالشخص الذى يبعد عنك بمقدار عشرة أمتار يكون قد تحرك متراً آخر بعيداً عنك ، والذى يبعد ٢٠ متراً يكون قد ابتعد بمقدار مترين وهلم جرا .. وفى حالة المجرات كذلك يكون التباعد متناسباً مع المسافة . وقانون التناسب هذا يميز التمدد أو الاتساع المنظم وهو لا يتجه بعيداً عن مركز بالذات ولكن يسبب تشتتاً عاماً أو تناثراً^(٣٨) .

فلو أتيح لشخص ما أن ينقل بقوة سحرية إلى أى نقطة أخرى فى الكون فسوف يجد أيضاً أن جميع المجموعات النجمية تتحرك بعيداً عنه . ويسهل على القارئ تصور هذا الأمر إذا تخيل الكون فى صورة كتلة محشوة بالزبيب ، بحيث يكون العجين ممثلاً الكون والزبيب ممثلاً بمجموعات النجوم ، فقبل إدخال العجين فى الفرن يكون الزبيب متقارباً بعضه إلى بعض .. ولكن بعد إدخاله الفرن يأخذ فى العلو ويكبر حجمه ويتشتر الزبيب جميعه والزبيب هنا لا يتحرك بعيداً عن زبيبة معينة ، بل يتحرك كله بعيداً بعضه عن بعض . ولا تقتصر فائدة منظار الطيف عن طريق الانتقال الأحمر ، على تعريفنا أن الكون يزداد حجماً فحسب ، بل إن مقدار الانتقال فى حد ذاته يفيدنا عن سرعة تراجع كل مجموعة من المجموعات النجمية . وبعض المجموعات النجمية التى توجد فى الحدود القصوى التى يمكن أن تراها تلسكوباتنا تندفع بعيداً عن مجموعتنا بسرعة قد تبلغ ٣٨٠٠٠ ميل فى الثانية أى بأسرع من خمس سرعة الضوء . وفى الوقت الذى يستغرقه القارئ فى قراءة هذه الجملة تكون فيه أمثال هذه المجموعات قد توغلت ١٥٠٠٠٠ ميل أخرى فى الفضاء الخارجى وعند انتهائه من قراءة هذه الجملة أيضاً يمكن أن يتوقع زيادة قطر الكون بما يقرب من ٧٠٠٠٠٠ ميل^(٣٩) .

(٣٧) العلم أسرارهِ وخفاياه جـ ١ ص ٩٧ .

(٣٨) العلم أسرارهِ وخفاياه جـ ١ ص ٩٥ .

(٣٩) انتصارات العلم الحديث ص ١٧١ ، ١٧٢ .

ويسير الاتساع بالمعدل الحالى إلى المدى الذى معه سوف تصل السدم إلى ضعف أبعادها في مدى ١٣٠٠ مليون سنة .

(وباعتبار أن المجرات هي كل الكون الذى نعرفه فإن تمدد المجموعة أو تناثر المجرات بعيداً بعضها عن بعض يعرف عادة باسم تمدد الكون ، والمسألة التى تنشأ عن هذا التمدد هي مسألة (الكون الآخذ في الاتساع)^(٤٠) .

يقول سير آرثر أدنجتون (ولا أستطيع أن أرى سبباً للشك في أن التباعد المرصود للسدم الحلزونية يرجع سببه إلى (التناثر الكوني) ، وإنه النتيجة التى تنبأت بها نظرية النسبية)^(٤١) . وهذا مثال يوضح في أن قانون الجاذبية لم تعد له الصلاحية السابقة التى تجعل منه قانوناً نهائياً مطلقاً !!

تفسير ظاهرة الضوء :

وفضلاً عن أنه لم يعد في مجال العلم ما يسمى بالقانون النهائى فإننا نجد العلم مضطراً في بعض الحالات إلى الأخذ بنظريتين متعارضتين ، يعلم العلماء ما بينهما من التعارض ، والتنافر ، ولكنهم يجدون أنفسهم مضطرين إلى الأخذ بهما معاً .. وهذه الحالة نجدها في التفسير العلمى لظواهر الضوء ..

لقد ظهرت بين عهد جاليليو والعهد الحاضر نظريتان عن ماهية الضوء لقد اعتقد البعض أن الضوء ما هو إلا حركة تموجية ، على حين اعتقد آخرون أن الضوء يتركب من ملايين الجزيئات الصغيرة التى تنبعث مندفعة من مصادر الضوء . أى أجسام دقيقة تقذفها الشمس والنجوم والمصابيح والنيران .

ولقد انقسم العلماء إلى فريقين يؤكد كل فريق رأياً من هذين الرأيين ، وحتى عهد قريب انحاز الناس لنظرية التموجات الضوئية ، إذ كانت أقرب إلى الصواب واستطاعت أن تفسر تجاربهم المختلفة في الضوء . ولكن بعض التجارب التى أجريت بعد ذلك لم يمكن تفسيرها بواسطة نظرية التموجات ، بل أمكن إثباتها فقط بواسطة تكوين الضوء من جزيئات دقيقة .

(٤٠) العلم أسرارهِ وخفائِهِ ج ١ ص ٩٦ .

(٤١) أنظر العلم أسرارهِ وخفائِهِ للدكتور هارلو شابلى ص ٩٥ - ٩٧ ، والنصوص المأخوذة من السير آرثر أدنجتون نشرها في مقال له عام ١٩٣٧ .

من هذا بدأ الاعتقاد يسود بصحة النظريتين : أن نعتقد أن الضوء يتركب من تموجات ، كما أنه يتركب من حزم من الجزيئات المندفعة بسرعة ١٨٦٣٠٠ ميل في الثانية (والغريب في الموضوع هو أن هاتين النظريتين لا تتفقان إطلاقاً ، فكيف يمكن بأى حال من الأحوال أن نفترض صحة كليهما ؟ .. لا أحد يعرف) (٤٢) .

يقول كونانت :

(كثير من الظواهر الضوئية ، يكون تفسير الضوء فيها على أنه حركة موجية وفي بعض هذه الظواهر يكون تفسيره على أنه شعاع من نور يتألف من دقائق ..

وكانت هذه النظرية - نظرية الدقائق - هي أقدم النظريتين ، وكان مكانها في العلم راسخاً حتى إذا جاء عام ١٨٠٠ حدث فيه أحواله أن كشفت التجارب عن ظواهر يصعب تفسيرها - إن لم يتعذر - إلا بالنظرية الموجية ..

ثم ما انتصف القرن التاسع عشر حتى اطمأن العلماء إلى هذه النظرية ، النظرية الموجية ، كل اطمئنان .

وفي عام ١٩١٢ صار من الواضح أنه توجد ظواهر كثيرة في امتصاص الضوء وانبعائه لا يمكن تفسيرها إلا بنظرية الدقائق ..

ووقع العلماء في حيرة ، وكان لديهم الأمل في الخروج منها ، والاعتقاد بضرورة ذلك ولقد أذكر أني سمعت في تلك الأيام عمدة في علم البصريات بجامعة هارفارد يقول في محاضرة : « إن الضوء لا يمكن أن يكون موجات ودقائق في آن واحد ، إنه إذا لسخف » .

وعاد يؤكد لسامعيه أنه لا بد أن تجرى تجربة حاسمة تقضي بين النظريتين .. وها نحن بعد عام ١٩٥٠ ولم تجر تلك التجربة بعد ، وإلى لأشك في أن أجده اليوم كثرة من العلماء تؤمن بأن هذه التجربة الحاسمة لا بدآتية ، إن الظن الغالب الأغلب أنها لن تأتي أبداً .. والرأى اليوم في تفسير الضوء أن هناك نظريتين تفسران ظواهر الضوء جميعاً ، وظللتا تفسرانها منذ عشرات السنين إحداهما تفترض وجود دقائق وبها تفسر بعض هذه الظواهر ، والأخرى تفترض وجود الموج ، وبها تفسر ظواهر أخرى) (٤٣) .

ويظن البعض أنه قد تم الخروج من هذا التناقض بالفكرة التي تقدم بها العالم الفيزيائي

(٤٢) كيف تدور عجلة الحياة ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٤٣) مواقف حاسمة ص ٥٢ ، ٥٣ .

لويس دي بروي ، والقائلة : بأن الضوء مؤلف من جزئيات ومن موجات معاً ، ونقل هذه الفكرة إلى ذرات المادة ، فوضع نظرية رياضية يكون فيها كل جزيء صغير من المادة مقترناً بموجة .

على أية حال فكما يقول هانز ريشنباخ (تأكد هذا الكشف منذ ذلك الحين بوصفه نتيجة محتومة للطبيعة التركيبية للمادة ، وبداية عهد التفسير المزدوج)^(٤٤) أو المتناقض .

ثم يقول هانز ريشنباخ :

(هكذا تتخذ ثنائية التفسير صورتها النهائية . فالكشف الذي توصل إليه دي بروي والقائل إن الذرات جزئيات وموجات معاً ليس له ذلك المعنى المباشر القائل : إن الموجات والجزئيات توجد في وقت واحد ..

بل له معنى غير مباشر هو أن الواقع الفيزيائي يقبل تفسيرين ممكنين كل منهما يماثل الآخر في صحته وأن يكن من غير الممكن الجمع بين الاثنين في صورة واحدة .

فواو العطف هذه لا تنتمي إلى الفيزياء وإنما إلى فلسفة الفيزياء ..)^(٤٥) .

وهكذا يتبين أن إحلال « .. معاً » محل « ... إما وإما » ليس حلاً للتناقض ولكن تأكيداً

له ١١

لاحتمية القوانين في مجال الإنسانية :

يقول جون كيمنى :

لا يستطيع أى مقدار من الجدل البارع المعقد الغامض أن يقنع أيّاً مِنَّا ، أنه لا خيار له في تقرير استعمال يده اليمنى أو اليسرى لحك أذنه . فالواقع أننا نتخذ قرارات حرة كل يوم ، وأن دور العلم هو أن يفسر هذا الواقع لا أن يبرهن العكس .

وبالإمكان أن نعيد سكب الحجة بقولنا إنه لا يمكن أن يكون لنا اختيار حر ، لأن قانون الطبيعة يبين من الآن النتيجة التى سيؤدى اختيارنا إليها ، فإذا كانت النتيجة « مقدرة » فليس لنا خيار حر فيها ، فإن هذا القانون ليس الشئ الذى يعتبر ، بل هو وصف بسيط لجميع الحوادث الماضية والحاضرة والمستقبلية ومن بين الأمور التى يصفها هذا القانون الطريقة التى

(٤٤) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٥٦

(٤٥) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٥٨ .

تختار بها ، وهذا هو السبب الوحيد الذى يوجب على قرارنا أن يكون منسجما معه (أى مع القانون) .

واختصار القول : أن الإرادة الحرة ملك يدينا ، إلا أن المشكلة الوحيدة هى أن نعثر على الوسيلة التى نتخذ بها قراراتنا إنها مشكلة عويصة ومهمة للعالم السيكولوجى ، لا للفيلسوف . وخلاصة القول أن التكهن الكامل للحوادث أمر يبدو أنه غير وارد حتى بالنسبة لعالم الجهاد ، أما التكهن بالأفعال البشرية فهو أكثر المشاكل التى يواجهها العالم تعقيدا ، ولا يصح لنا أن نتوقع فى هذا المجال إلا تقدما كأبطأ ما يكون التقدم .

كما يجب أن نتوقع أن يظل كثير من أنواع القرارات أبداً خارج قدرة العالم على التكهن . والأهم من هذا كله أن علينا ألا ننسى أننا كائنات بشرية ، فمجرد قيام عالم بمراقبة حركاتنا قد يكفى لتغييرها ، وهذا هو أكثر العوامل التى تعقد الأمور بالنسبة للعالم السيكولوجى ، كما أنه أبسط وسيلة لتبيان العلاقة بين التكهن والإرادة الحرة ، فعندما نتكهن بموضع سقوط حجر ما فإن لنا أن نجعله يفعل ما نريد ولكن قل للإنسان ما أنه سوف يحك أذنه بيده اليمين والمرجح أنك ستجده يستخدمها ، بدلا من ذلك لتسديد لكمة إلى أنفك .. (٤٦) ويقول الدكتور ف . هـ . مترام أستاذ علم وظائف الأعضاء بجامعة لندن من عام ١٩٢٠ إلى ١٩٤٤ فى كتابه (الأساس الجسماني للشخصية) وهو بصدد إبطال الأخذ بنظرية الوراثة على أنها تحدد « كل » الصفات التى تتصف بها الشخصية :

(يجب ألا يفوتنا ذكر أن أى جينة خاصة من الجينات فى النمط الوراثة الحقيقى ، لا تحدد الا استعدادات معينة .. وأن بعض هذه الاستعدادات فقط هو الذى يتحقق أثره فى أثناء النمو فى الأطوار التالية) (٤٧)

وللتدليل على أن عامل الوراثة « الجينات » لا ينفرد بالتأثير فى مصير الإنسان يقول الأستاذ آشلى مونتاجيو : (إن من أعظم الأمور أهمية أن تفهم أن الكائنات الحية ليست نتائج أفعال ، بل تفاعلات) ..

فليس هناك مثلاً « جينة » تقوم بعملها هكذا منفردة ، فالجينات تتفاعل مع جينات أخرى ومع البيئة التى توجد بها ، والبيئة تتفاعل مع الجينات .. فالجينات أو البيئة لا يمكنها كل على

(٤٦) الفيلسوف والعلم ص ٣٢٥ - ٣٣١ .

(٤٧) الأساس الجسماني للشخصية ص ١٧٥ .

حدة لإحداث التطور ، بل لابد لها لإحداث ذلك من التفاعل معاً (٤٨)

(إن التطور حالة متحركة تتفاوت بتفاوت الظروف ..

فالمصير الذى تثول إليه أية خلية ، وجزء الجسم الذى تدخل فى تكوينه ، لا يتحددان فقط بواسطة الجينات التى تحتوى عليها هذه الخلية ، بل يتوقفان أيضاً على الظروف المحيطة بها . وهذا هو الذى يمكن للخلايا التى تحتوى على نفس الجينات ونفس المواد أن تكون أجزاء الجسم العديدة المختلفة) (٤٩)

ويقول : (إن الشخص لا يرث صفات أو خصائص مميزة فنحن عندما نتحدث عن لون العين « الموروثة » أو شكل الأنف الموروثة ، فإنما يكون حديثاً من باب المجاز فقط ، فوجود هذه الصفات والخصائص فى الخلايا الجرثومية لا يزيد على وجود أجزاء الطائفة فى المواد المختلفة التى تصنع منها هذه الطائفة) (٥٠)

ويقول : (يمكن على نحو ما تشبيه الجينات بالأدوات ، والبيئة بالمواد التى تشكلها هذه الأدوات .

فالجينات لا تستطيع أن تنجز إلا بقدر :

(أ) ما تتيح لها حدودها الخاصة أن تنجزه .

(ب) ما تهيئه لها المادة من فرص .

ويمكننا أن نعكس هذا الوضع وننظر إلى البيئة على أنها الأدوات التى تمارس عملها فى الجينات ، أى المواد الخام ، فالأدوات الرديئة لا تقوم بعملها على نحو سليم سواء أكانت المادة التى تصنعها جيدة أم رديئة .

أما الأدوات الجيدة فتتوقف درجة إجادتها على القدر الذى تسمح به المادة بهذه الجودة سواء أكانت هذه المادة جيدة أم رديئة) (٥١)

ويقول الأستاذ أشلى مونتاجيو :

(من الخطأ الاعتقاد بأن الجينات هى التى تحدد تماماً ماسوف يكون عليه شخص ما ، أو

(٤٨) الوراثة البشرية ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٤٩) الوراثة البشرية ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٥٠) الوراثة البشرية ص ١٠٣ .

(٥١) الوراثة البشرية ص ١٠٣ .

ما هو عليه بالفعل ، ومن ثم لا يتبقى شيء يستطيع الإنسان عمله إزاء الوراثة ، والواقع أن هذه طريقة شائعة للتفكير في الوراثة ، وهي طريقة مزيفة تمامًا .

ومن سوء الحظ أن عددًا كبيرًا من الثقافات وقعوا في هذا الخطأ الذي يعرف بأسماء مختلفة هي : « المغالطة البيولوجية » أو « المغالطة الاختزالية » أو « مغالطة ليس إلا » .. إن الطبيب غير المستنير هو الذي يقول « هذه حالة وراثية ، فليس هناك ما يمكن عمله بصددتها » . ويقول مونتاجيو عن هؤلاء ساخراً : (وإذا شاء أحد أن يكون علامة لودعياً ، فبوسعه أن يطلق على هذه الحالة اسم « الأديوباثية الخلقية » وتعني « العلة الخلقية » ، وهي تسمية تؤدي بالفعل إلى إغلاق الباب في وجه إمكانية عمل أي شيء في هذه الحالة .

ولقد صديق من قال : إن الجدران العالية لاتصنع سجنًا ، في حين تصنعه التعبيرات العلمية في كثير من الأحيان) (٥٢)

ويقول : (قد يكون من المفيد أن تستبدل فكرة الإمكانيات الكافية بفكرة الوراثة) (٥٣)

وعلى سبيل المثال فإنه من الصحيح (أن أحدًا منا لم يكن في وسعه مطلقاً أن يتكلم - بالرغم من أننا جميعاً نولد بإمكانيات للكلام - لو لم يكن قد سمع أناساً آخرين يتكلمون) (٥٤)

ويقول الأستاذ آشلي مونتاجيو :

(هناك اعتقاد شائع بين الناس مغادة أن مجرد إثبات أن صفة ما وراثية ، يعني على نحو ما أن هذه الصفة لا يمكن تغييرها بواسطة العوامل الوراثية . ولكن الحقيقة هي أن البيئة لاتقوم فقط بتنظيم ظهور العوامل الوراثية الكامنة ، بل تستطيع أيضاً في جميع الحالات التأثير في البناء الأساسي لهذه العوامل) (٥٥) ويقول : (إن البيئة الجيدة يمكنها أن تعوض كثيراً من عيوب الجيلة الموروثة) (٥٦)

ويقول : (الواقع أن متاعبنا لاتنشأ عن المعتوهين بيولوجياً بل من المعتوهين اجتماعياً ..

(٥٢) الوراثة البشرية ص ٩٧ - ٩٩ .

(٥٣) المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٥٤) المصدر السابق ص ١٥١ .

(٥٥) الوراثة البشرية ص ٤ .

(٥٦) الوراثة البشرية ص ٤٤٤ .

وهؤلاء المعتوهون اجتماعيًا ينتجهم المجتمع لا الجينات .. ومن ثم فإن العلاج الاجتماعي لا البيولوجي هو الذى ينبغى أن يتبع (٥٧)

ويقول : (فى اعتقادى أن ماينبغى على الدولة أن تفعله هو أن تتيح للفرد أن يكتسب ما يحتاج إليه من معرفة ليتفهم بوارثته على أحسن وجه .. واضعين فى أذهاننا دائماً أننا نستطيع أياً كان إرثنا الوراثى أن نفعل الكثير عن طريق البيئة لتحسين الطريقة التى يظهر بها هذا الإرث) (٥٨)

ويقول : (يمكننا عن طريق التحكم الواعى فى البيئة أن نفعل الكثير إزاء الوراثة) (٥٩)
ويقول الدكتور مترام : (من الجلى الواضح أن مظاهر ميراثنا تتغير بفعل البيئة .. وأنه فى وسعنا أن نضبط البيئة ونكيفها إلى حد كبير) .
ويقول :

(مما لا ينكره أحد أن الاكتساب له أثره القوى فيما تهبه لنا الطبيعة) (٦٠)
ويقول مونتاجيو (إن الخطورة تكمن فى الاعتقاد بأن الجبلة والفطرية مساوية للمصير ، وأن نمط الجينات الذى يرثه المرء يحدد قدره ومآله . والواقع أن هذا الاعتقاد شكل حديث لفكرة القضاء والقدر) (٦١)

لا حتمية القوانين الاقتصادية الماركسية :

يقول هانز ريشنباخ :

(لقد توسع ماركس فى تفسيره الاقتصادى للتاريخ ، بحيث أصبح حتمية اقتصادية ، وربما كان فى حاجة إلى فلسفة مثالية لكى تكون فيها دعامة لمذهبه الذى ينظر إلى التطورات التاريخية على أنها تتحدد بدقة بقوانين اقتصادية ، بنفس الطريقة التى يتحدد بها مجرى الكواكب بقوانين فيزيائية .

(٥٧) ص ٤٣٩

(٥٨) الوراثة البشرية ٤٥٨ .

(٥٩) السابق ص ١٠٤ .

(٦٠) الأساس الجسمى للشخصية ص ١٧٥ .

(٦١) الوراثة البشرية ص ١٠١ .

غير أن الأحوال الاقتصادية ليست إلا عاملاً يسهم في التطورات التاريخية وهناك عامل آخر هو العامل النفسى .

بل أن الاثنين معاً لا يمكنهما أن يمدانا بأكثر من قوانين إحصائية لتطور المجتمع البشرى . ولقد تخلى ماركس عن مبادئ النزعة التجريبية حين نظر إلى عامل من العوامل التى تسهم فى إحداث التطور ، على أنه هو السبب الوحيد لهذا التطور . ولا يمكن أن يغفل الطابع الإحصائى البحت للقوانين الاجتماعية إلا مفكر ذو نزعة عقلية قبلية .. إذ أن التجريبى يعلم أن من المستحيل أن يحى عنصر الاتفاق .. (بديل عنصر الإرادة الإلهية عند الملحد) تماماً من الحوادث التاريخية ، وأن هذا العنصر يودى إلى استبعاد القابلية الدقيقة للتنبؤ ، حتى بالنسبة إلى الاتجاهات التاريخية الكبرى ، والواقع أن الإيمان المتعصب للماركسيين بالتنبؤات الاقتصادية لفيلسوفهم - وهو الإيمان الذى هو أشبه بالعقيدة منه بالنظرة العلمية - إنما هو إحياء لفلسفة تضع الحدوس الأولية قبل الأدلة التجريبية (٦٢)

اعتقاد حتمية القوانين :

إن القول باطراد سنن الطبيعة ليس إلا اعتقاداً محضاً .. يقول الدكتور توفيق الطويل : (يفترض العالم مقدمات مدركات عقلية أو قضايا أولية يستخدمها أعم من مقدماته دون أن يعرض للبحث فى صوابها أو خطئها .. فمن ذلك أن العالم الطبيعى يسلم مقدماً - فى بداية بحثه - بمبدأ الحتمية أو السببية العامة) (٦٣) وإذا كان هذا الاعتقاد ضرورياً (نفترضه لتأتى لنا الحركة ونقدر على العمل) . وإذا كانت الفلسفة المادية تعتق هذه « العقيدة » لمغزاها المذكور ، فإنه من التناقض أن نرى بعض زعمائها يحرمون علينا الاعتقاد فى المسائل الدينية ، مع أنها تتوفر لها نفس هذه الخاصية ، يقول وليم جيمس :

(لقد وصم هكسلى - مثلاً - الاعتقاد فى المسائل الدينية التى لانجد لها براهين خارجية ، التى نفترضها لترضى فطرتنا ، كما نفترض الاطراد فى نوااميس الطبيعة لترضى رغباتنا العقلية بأنه « أحط مرتبة من مراتب السقوط الخلقى » ويرى الأستاذ كليفوردي فى مقال له حول

(٦٢) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٣ .

(٦٣) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١١٢٠ .

الأخلاق في الاعتقاد « أنه خطيئة وإجرام » أن تعتقد حتى في الأمر الصواب من غير أن يكون لك على ذلك أدلة علمية .

وإذن فلماذا يجهر كليفورد - في غير حياء ولا وجل - بقيدته في نظرية الحركات الشعورية الاختيارية مع أنه لم يكن عنده من البراهين إلا البراهين التي جعلت لويس يرفضها ؟ ولماذا آمن بوحدة أصلية يتركب منها جوهر العقل إيماناً ناشئاً عن أدلة قد تبدو عديدة القيمة في نظر الأستاذ بين (٦٤) .

ذلك لانه ككل من عنده قوة الابتكار العقلي كثير الحساسية وقوى الملاحظة بالنسبة للبراهين التي تشهد لناحية معينة من النواحي وهنا يلزم أن نرد هؤلاء الملحدون نحيثهم فنقول : ليس هناك أحط مرتبة - فكراً وخلقاً - مما وقعتم فيه من تناقض ، وما ارتكبتموه من زيف . وأخيراً وقد تبين أن القول بحتمية القوانين هو من الأشياء البعيدة عن الصحة في نظر الفلسفة والعلم التجريبي على السواء .

فإنه من حسن الحظ أن تقدم العلوم لا يتوقف على هذه الحتمية خلأً لما ذهب إليه المؤمنون بها .

يقول الأستاذ فانيفاريوش رئيس مجلس إدارة معهد ماساويتش للتكنولوجيا : (من حسن الحظ أن العمل العلمي لا ينبغي أن يكون كاملاً حتى يوثق ثمراته فإن بناء الديناميات الرائع شيد على أساس نظرية التفاضل والتكامل التي تعتبر منطقياً مليئة بالفجوات والثغرات ، وتبدأ الرياضيات التي تتركز اليوم على أسس أمتن ، بافتراضات بسيطة وتفضي إلى نتائج رائعة - غير متوقعة في ارتياد نواة الذرة بمجربتها الكاملة من الجزئيات ، وعلاقاتها الغامضة تستخدم الرياضيات اليوم وتؤدي إلى نتائج مذهلة ..

قد لا يكون في وسع المنطق أن يتقدم إلا حيث تكون المسائل التي يتعرض لها محددة بدقة ، أما العلم فيمكنه أن يتقدم حيث يتسنى له أن يلاحظ وأن يقيس (٦٥) .

وبأنهيار حتمية القوانين الطبيعية ينهار أساس هام من أسس الإلحاد المادى المعاصر الذى يشوش بهذه الحتمية على الاعتقاد بخضوع الكائنات للإرادة الإلهية .

(٦٤) العقل والدين ص ٦١ ، ٦٢ .

(٦٥) الثقافة الأمريكية (العدد الرابع) المجلد الثانى ص ١٥ ، ١٦ .

الفصل الخامس

الحتمية لا تلغى الإرادة الإلهية

فتح جاليليو باكتشافه قوانين البندول حول عام (١٦٠٤) ، الطريق إلى القول بأنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها . فتكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعي واعتبره كثير من المفكرين منافياً لفكرة المسيحية على الأخص بعد أن ربط « جاسندي »^(١) بين العلم الحديث وبين المذهب الذري القديم عند الأبيقوريين . واتجه بعض المفكرين إلى استخدام العلم لتأييد الإلحاد^(٢) . إن افتراض حتمية القانون لا يلغى الإرادة الإلهية إلا عند أولئك الذين يتصورون الألوهية تصوراً بشرياً ، منشؤه استمدادهم هذا التصور من الأساطير الشرقية أو الإغريقية . وهؤلاء لا مجال لهم في الجو الإسلامي .

إننا نجدهم في البيئة التي نشأ فيها رسل وأمثاله .

يقول أندرو ديكسون وايت في التصور الذي كان يسود أوروبا عن الله :

(من بين مجموعة النقوش الكاتدرائية التي تعبر عن كثير من حقائق اللاهوت في العصور الوسطى ، نقش يمتاز بالتعبير عن مذهب لاهوتي في أصل الكون ظل موضع الاحترام والإجلال أزماناً طويلاً .

الواحد القهار في صورة بشرية جالس بوداعة ولين ، يصنع الشمس والقمر والنجوم ، ويعلقها في القبة الصلبة التي تحمل من فوقها السموات العُلا ، وتظل الأرض السفلى . أما علائم التفكير الظاهرة في تقطع جبينه فتتم عن أنه أجهد نفسه إمعاناً في التدبير والاستبصار .

(١) عالم وفيلسوف فرنسي كان معاصراً لديكارت وخصماً له .

(٢) انظر الدين والعلم لامييل بوترو ص ١٩ .

كما يدل انتفاخ عضلات ذراعيه على أنه قد اضطر إلى أن يكبد وينصب .
ومن الطبيعي أن يكون المثالون والمصورون خلال القرون الوسطى وفي بدء العصور الحديثة قد عمدوا إلى تمثيله على مقتضى ماتصوره ككتاب ذلك العصر ، إذ كانوا يقولون بأنه استراح في اليوم السابع (٣) ومن هنا حق للعلماء التجريبيين في أوروبا أن يقعوا في وهم التناقض بين النظام الطبيعي وبين الألوهية .

يقول هانز ريشنباخ :

(إن الرغبة في فهم العالم الفيزيائي قد أدت في كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم .

وأشهر قصة للخلق هي تلك التي أنتجتها الروح العبرانية الخيالية متضمنة في العهد القديم .. وهي تفسر العالم على أساس من خلق « ياهوا » هذا التفسير من النوع الساذج .. إذ يستعين بتشبيهات بشرية ، فكما يصنع البشر بيوتا وأدوات وحيوانات وكذلك صنع ياهوا العالم (٤) .

يقول هربرت سبنسر :

وجدت معنى السببية الطبيعية مفطوراً في عقلي . وتصورت ضرورة التكافؤ بين السبب والمسبب ، وحصل عندي يقين بأن السبب إن وجد فلا بد أن يحدث بالضرورة نتيجته . وقادني هذا الاتجاه إلى نبذ الفكرة المألوفة عن خوارق الطبيعة ، وانتهيت إلى اعتبار كل ما يدرك على أنه مضاد للسببية الطبيعية أمراً مستحيلاً (٥)

ويعلق إميل بوترو على بواعث هذا الإنكار الذي ذهب إليه سبنسر قائلاً :

(كان الباعث مستمداً من مذاهب تعلم رسمياً على أنها دينية) .

ويقول عن مذهب السببية الطبيعية إزاء التصورات الدينية السائدة آنذاك :

(هذا المذهب يمنعنا من تصور الله والطبيعة على أنها خصمان يتنازعان ومن تصور الطبيعي والخارق تصوراً نشبه الله فيه والطبيعة برجلين يتنازعان .. إذ هذا التصور من الواضح أنه

(٣) انظر كتاب بين الدين والعلم لاندرو ديكسون وايت ترجمة إسماعيل مظهر طبعة ١٩٢٩ ص ١٧١ .

(٤) الفلسفة العلمية ص ٢١ ، وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة لخصوص هذا التصور ، فهو لا ينطبق على جميع حالات الاعتقاد بوجود الله الذي (ليس كمثله شيء) .

(٥) العلم والدين ص ٨٣ :

صبياني ، وليس من الإنصاف أن يحكم على المرء بالإلحاد لأنه يتجنب مثل هذه الآراء (٦) وأقول : ولكن هذا الحكم بالإلحاد يصبح من الإنصاف بمكان لو أن هذا « المرء » وهو يحكم بنى القوانين للاعتقاد بوجود الله ، يعيش في جو ديني يرتفع بتصوره للألوهية فوق تلك المستويات الصبيانية .

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر :

في الوقت الذي كانت تفيض فيه الكنيسة على العالم بأفكار أفضت بالناس إلى الاعتقاد بأن قطرة واحدة من دم المسيح عليه السلام كافية لتخليص العالم .. في هذا الوقت .. نظر الفلاسفة والعلماء في الطبيعة فوقوا على نواميس لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها . نواميس تضبط حركات الأجرام في أفلاكها ، وسنن تحوط العالم المادي بدقتها ونظامها . وقوانين تتحكم في العالم .

حينذاك قال الفلكيون يكفيننا قانون الجاذبية في تعليل الكون .

وقال الطبيعيون يكفيننا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدبر العالم لاتقع تحت الحس .

وقال الكيماويون تكفيننا خصائص الجوهر الفرد وألفة العناصر في معرفة نسبة التكوين المادي .

وقال الميكانيكون تكفيننا سنن القوة والطاقة لمعرفة حقيقة القوى المنبثة في نواحي الطبيعة . قالوا بذلك غير ناظرين إلى الحقيقة مجردة .. ولو وجهوا بأفكارهم ساعة نحو التأمل في العنصر الأول الذي يضبط تلك الجاذبية ذاتها .

أو العلة التي تقضى ببقاء المادة والقوة .

أو العقل المدبر الذي يضبط نسب التركيب والتحليل في الجواهر الفردة .. أو الإرادة التي تسير تفاني القوى بعضها في بعض ، كما لو كان للطبيعة عين حكيمة تنظر بها .

لو فعلوا ذلك : لما قالوا بأن تلك السنن كافية لتعليل ماهية الكون في مجموعه وإن كَفَّتْهم في تعليل بعض ظواهره .

فالعلم اليوم لم يصل لسوى جزئيات نراها حقيرة إذا قسناها بحقيقة الكون كله .

ذلك هو الإشكال الذي وقعت فيه الفلسفة المادية (٧).

يقول كونت ، وهو ممثل المادية الحديثة في هذا المضمار :

(الظاهرات الطبيعية لا بد لها من أن تعود إلى سبب طبيعي وأن يكون من المستطاع تحليلها
تعليلًا علميًا مبناه العلم الطبيعي .

فلم يبق ثمة فراغ يسدّه الاعتقاد في وجود الله ، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان
به (٨)

ويقول الأستاذ وحيد خان : (زعموا أنه لا ضرورة للإله في حالة وجود قوانين محكمة
ثابتة) .

وقبل أن نسوق الردود على ماذهب إليه كونت وأمثاله :

يلزم أن نبين الخلط الذي يقع فيه هو وأمثاله من الماديين بين السبب الحقيقي والسبب
العلمي ، أو ما يقعون فيه من إنكار التفرقة بينهما ..

يقول جيمس كونانت :

(إنه يصعب التحدث عن السبب والنتيجة أو مايسميه المناطقة العلة والمعلول في العلوم
الطبيعية) (٩).

وذلك لأن الأمر في المجالين غير متفق :

فالعالم يعنى بكلمة سبب : الشرط

الشرط الضروري ، أو الشرط الكافي .

ومثال الشرط الضروري :

الفيروس فهو بدونه لا يحدث البرد .

لكنه ليس كافيًا ، لأنه لا يحدث البرد بالرغم من وجوده .

ومثال الشرط الكافي :

السم فهو إذا حدث للجسم لابد من الموت .

لكنه ليس ضروريًا إذ قد يحدث الموت بدونه .

(٧) ملق السيل ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٨) ملق السيل ص ٧٠ .

(٩) مواقف حاسمة ص ٣٣٧ - ٣٣٩ .

والعالم من الناحية المثالية يبحث عن شيء أكثر من هذين لمعرفة السبب هو : مجموعة من الشروط الضرورية والكافية معا ، التي ينبغي قيامها لحدوث نتيجة ما .
فالحريق في غابة مثلا ليس سببه عقب السجارة مثلا ، ولكن مجموعة الشروط من :
عقب السجارة+الأغصان الجافة+الرياح الكافية .. إلخ .
يقول ليونيل زوي :

(على أن العلماء في الواقع غالباً ما يكتفون بما هو دون هذه المثالية في صياغة السبب .
إذ ثمة اعتبارات عملية تضطرهم إلى ذلك اضطراراً . فهم إذا أرادوا الإنتاج اكتفوا
بالشروط الكافية .

وإذا أرادوا المنع - منع حدوث نتيجة والحيلولة دون وقوعها - اكتفوا بالشروط
الضرورية) (١٠) .

ومعنى هذا أنهم يعترفون مقدماً بنقصان « مجموعة الشروط » التي في جعبتهم لتعليل
الظواهر .

فكيف تكون هذه « المجموعة الناقصة » « كافية » في التعليل إلى حد أنها تبرر الاستغناء عن
العلة الأولى ؟؟

يقول كروزيار فيما يلخصه عنه الأستاذ إسماعيل مظهر :

(إن علاقة السوابق باللاحق تلك العلاقة التي تكون مانسبها السببية العلمية ليست هي
علاقة السبب بالمسبب الأول بته .

ولكى نظهر مانعنى من قولنا هذا يجب أن نتخيل العالم مسوقاً في النشوء والتطور من حالته
السديمية مرتقياً نحو تكوين النجوم الثابت والسيارات . إلى ظهور النباتات والحيوانات
والإنسان .

إذا تخيلنا ذلك وجدنا أن لغة العلم تلتقى في روعنا دائماً أن الأسباب التي ظلت مؤثرة في
العالم بالأمس ، هي بذاتها الأسباب التي تعود إليها القوى التي نجدها مؤثرة في العالم اليوم .
وإن هذه القوى بعينها هي أسباب ما سوف يحدث من الظواهرات في المستقبل .

وليس في ذلك من معنى السببية الحقيقية أكثر من أخذك قطعة من الصلصال ذات صورة
ما في إحدى يديك ثم تضغطها فتأخذ صورة أخرى غير صورتها الأولى ثم صورة ثالثة ثم صورة

رابعة ، ثم تدعى أن الصورة الأولى علة للصورة الثانية ، وأن الثانية علة للثالثة ، وأن الثالثة علة للرابعة وهكذا دواليك .

والحقيقة الثابتة أن اصطلاح السبب كما يستعمل في المعنى العلمى اصطلاح مرض لغويًا وليس اصطلاحًا فلسفيًا . وما الأسباب العلمية إلا نتائج منظومة ، فالحجر إذا قذف إلى أعلى يعود إلى الأرض ، لماذا لأن جاذبية الثقل تجذبه ثانية إلى أسفل . هذا كما لو قلت : لأن كل الأشياء الأخرى ترى عائدة إلى الأرض تحت تأثير الظروف المحيطة بذلك الحجر .

ولكنك إذا تساءلت لماذا تسقط الأشياء أصلاً ؟ ولماذا يكون للجاذبية ضلع في نظام العالم ^(١١) فهناك لا تجد من جواب أروح على نفسك وأحفظ لألفة عقلك سوى القول بأنها هكذا سبقت في إرادة الله .

ولو أردنا أن نستطرد في إثبات أن السببية العلمية ليست سببية حقيقية ، فلدينا ، حقيقة أن العلم يستعمل كلمتي « السبب » و « السنة » بالتناوب لتقوم إحداهما مقام الأخرى . وما دام السبب والسنة لا يزال كل منهما في نظر العلم على هذا التخالط ، فمن الظاهر الجلى أن السببية العلمية ليست سببية حقيقية على إطلاق القول ..

إذ أى شيء من الأثر لنظام تتالى الظاهرات في إظهار العلة الحقيقية التى تتجها ؟ ^(١٢) (إن موضع الضعف في تدليل كونت ومن تابعه في الرأى ينحصر في اعتقادهم بأنه لا يوجد في العالم من شيء يحتاج إلى التعليل أكثر من وصل الحلقات المتفرقة في سلسلة الظاهرات الطبيعية التى يتكون منها العالم في مجموعة بعضها ببعض .

في حين أن الحقيقة أن السلسلة في مجموعها ككل متواصل الأسباب غير ممزق الوحدات لم يستكشف العلم سببها الأول) .

وقد يقول البعض : بأن الإنسان قد استكشف من السنن الطبيعية ما استطاع به أن يعلل كثيراً من الظاهرات التى كانت تنسب دائماً إلى مابعد الطبيعة والغيب فلم لا نؤمل أن نستكشف في المستقبل علة مادية للكون ؟

على ذلك يرد العلامة كروزيار بقوله : (إن كل ما استكشفه الإنسان من الأشياء التى

(١١) وهذا يوضح لك أن مهمة العلم وصفية ، وليست تفسيرية بالمعنى الفلسفى .

(١٢) ملقى السيل ص ٨٤ ، ٨٥ .

تكون مدنيته وعلمه ، ليست سوى سنن ترجع إليها الظاهرات ، لاعل أصلية ، ولهذا نرغم على أن نعود بعلّة الكون إلى إله عاقل حكيم .

إن قانون كونت نفسه بغير قصد منه يجر المتأمل حتماً إلى القول بأن الكون كوحدة يجب أن يرجع إلى سبب (١٣) وأقول :

ذلك لأن سلسلة الأسباب والمسببات الخاضعة للتجربة العلمية يجب أن تنتهي إلى علة خارجة عنها تختلف عنها اختلافاً جوهرياً بحيث تكون - أي هذه العلة - قديمة أما القائلون بأنها لا تنتهي وأنها تمتد في الماضي إلى ما لا نهاية فهم يرتكبون تناقضاً عقلياً . ذلك أن هذه السلسلة اللامتناهية :

إذا أخذناها مقطوعة الطرف من ناحيتنا - ولتكن السلسلة التي تنتهي عند ثورة عرابي مثلاً - ولنرمز لها بالحرف (ب) وسحبنا رأسها من ناحيتنا وطبقناها على السلسلة المستمرة إلى اللحظة التي نحن فيها ولنرمز لها بالحرف (أ) فإن الأمر لا يخلو : إما أن نقول إن السلسلة (ب) تساوي السلسلة (أ) وهذا محال عقلاً ، لأنه يعني أن الأصغر يساوي الأكبر والجزء يساوي الكل ، وإما أن نقول إنها أقل من السلسلة (أ) وهذا يعني أن السلسلة ليست لامتناهية . وكل سلسلة من الحوادث صالحة ، لأن نطبق عليها هذا الإجراء الذي طبقناه على السلسلة (ب) .

وإذا كانت النتيجة هي الحكم بانتهاء السلسلة وكنا نقول بما يقول به كونت من ضرورة البحث عن العلة ، فقد وجب القول بوجود هذه العلة خارج سلاسل الحوادث أي خارج العالم (١٤)

وهنا لابد أن تكون هذه العلة متصفة بالقدم . كذلك فإنه ينبغي النظر إلى الممكن ، وهو ما يستوى بالنسبة لذاته العدم والوجود ، أو ما يقبل بالنسبة لذاته الوجود ، كما يقبل العدم من ناحية وجوده بالفعل . ثم استمد وجوده مادامت ذاته ليست متضمنة للوجود ؟ إنه لابد أن يستمد هذا الوجود من خارجه .

(١٣) ملقى السيل ص ٦٨ ، ٧٤ ، ويقول لويس دي بروجلي . (إن الحتمية لا يمكن أن تثبت بالعلم البشرى . وإذا أردنا الاحتفاظ بمبدأها (السيبية) فلا يمكن القيام بذلك إلا كمسلمة ميتافيزيقية) . انظر الفزياء والمكروفيزياء ص ٢٧٢ .

(١٤) هذا الدليل الذي اعتمد عليه الكلام .

ولا يمكن أن يستمد من المستحيل الذي هو بحسب ذاته لا يقبل الوجود أصلاً^(١٥).
فبقي القول بوجود كائن يستمد منه الممكن وجوده ، ويكون هذا الكائن ، واجب الوجود ، أى أنه بحسب ذاته لا يقبل العدم أصلاً.

وإذن فوجود الممكن - الذى هو الكائنات المشاهدة والتي نراها قابلة للامرين معاً - دليل على وجود واجب الوجود الذى لا يقبل العدم أصلاً^(١٦).

فهو قديم^(١٧).

ولا يصح أن يكون واجب الوجود هو المادة ، لأنها معتراة بالنقص ، على أقل تقدير وباعتراف الماديين أنفسهم ، ينقصها الحياة ، والعلم والإدارة والنقص صورة للعدم ، فيحصل التناقض بين كونه واجب الوجود قديماً ، وبين كونه ناقصاً .

فلا بد أن يكون واجب الوجود خالياً من كل نقص ، أى متصفاً بصفات الكمال التي يقتضيها وجود هذا العالم ، من الحياة ، والعلم ، والإرادة . وذلك هو الله سبحانه وتعالى عما يصفون .

وإذا كان هذا استنتاجاً منطقياً فإن سيطرة الاتحاد العلمى يعلمون - أو ينبغي أن يعلموا - أن العلم كما يقول الدكتور ليونيل روى :

(يمزج بين المنهج التجريبي الاختبارى والمنهج الاستدلال العقلى . وبدون الاستدلال المنطقى فلن يكون هناك علم)^(١٨) .

كما أنه ينبغي أن نعلم أن هذا الاستنتاج المنطقى يبدأ من مقدمات واقعية هي الحوادث ، أو الممكنات الموجودة بالفعل . وكذلك يفعل العلم التجريبي في استنتاجاته الكبرى ، ويكفى أن يرجع القارئ هنا إلى ما ذكرناه عن « كيف أمكن إدراك الذرة وجزئياتها »^(١٩) .

(١٥) يقول صمويل كلارك من فلاسفة القرن الثامن عشر : (إن القول بأن أحد شيئين ممكنين على السواء يرجع في تحققة دون الآخر إلى لاشيء هو من التناقض الصريح)

(١٦) يقول صمويل كلارك أيضاً : (لما كان الخلوت عن سبب خارجى لا يصدق على كل شيء فينبغى أن يوجد كائن بحكم ضرورة مطلقة قائمة في طبيعة الشيء نفسه أصلاً ، وهذه هي الضرورة أو العلة (النهائية للوجود) . انظر سلسلة الوجود ص ٢٣١ .

(١٧) هذا هو دليل الفلسفة الإسلامية على وجود الله .

(١٨) فن الإقناع ص ٣٢٣ .

(١٩) انظر ص من كتابنا « عقائد العلم » .

وإذا كان يمتنع على العقل البشرى إجراء أى تصور لذات الله وصفاته ، فإن هذا لا يطعن في صحة الاستنتاج بوجوده ، ولنا سند في هذا من العلم التجريبي ، في استنتاجه للإلكترون مثلاً ، ولنا سند أيضاً في علوم الرياضة في استنتاجاتها الحديثة للهندسة اللا إقليدية إذ (كيف نستطيع أن نتصور العلاقات اللا إقليدية بالطريقة التي يمكننا بها رؤية العلاقات الإقليدية ؟ . قد يكون من الصحيح أن في استطاعتنا بواسطة الصيغ الرياضية أن نتعامل مع الهندسات اللا إقليدية ، ولكن هل يمكن أن تصبح هذه الهندسات في أى وقت قادرة على أن تعرض علينا مثلاً تعرض الهندسة الإقليدية ، أعني هل ستمكن من أن نرى قواعدها في خيالنا مثلاً نرى القواعد الإقليدية ؟

إن الهندسة الإقليدية هي هندسة بيئتنا الفيزيائية ، فلا عجب إذن إن أصبحت تصوراتنا مكيفة مع هذه البيئة ، ومنبعثه بالتالى للقواعد الإقليدية . ولو تسنى لنا أن نعيش في بيئة يكون تركيبها الهندسى مختلفاً إلى حد ملحوظ عن الهندسة الإقليدية لتكيفنا مع البيئة الجديدة وتعلمنا كيف نرى مثلثات وقوانين لا إقليدية بنفس الطريقة التي نرى بها الآن تركيبات إقليدية . وعندئذ نجد من الطبيعى أن يكون مجموع زوايا المثلث أكبر من ١٨٠ درجة ، ونتعلم تقدير المسافات على أساس التطابق الذى تحدده الأجسام الصلبة في ذلك العالم .

ذلك لأن تخيل العلاقات الهندسية يعنى تخيل التجارب التي نمر بها لو كنا نعيش في عالم تسرى عليه هذه العلاقات .

ولقد كان الفيزيائي هلمولتس هو الذى قدم هذا التفسير للتخيل البصرى . وكان الفيلسوف من قبله قد ارتكب خطأ النظر إلى ما هو في واقع الأمر نتاجاً للتعود على أنه رؤية للأفكار « المثل » ، أو قوانين للعقل . واستغرق الكشف عن هذه الحقيقة أكثر من ألفى عام ، ولولا جهد العالم الرياضى بكل ماله من أساليب فنية معقدة لما أمكننا أبداً أن نتخلص من العادات المتأصلة فينا ، وأن نحرر أذهاننا من قوانين العقل المزعومة (١٩) .

وهذا هو تقريب المسألة للذين يقلقهم عجز العقل عن تصور ما يشته من وجود الله وصفاته .

ومن ناحية أخرى فليس استنتاجنا لهذا الكائن الأعظم (الله سبحانه وتعالى) المفارق للحوادث والممكنات ، أمراً يتعلق بالماضى فحسب ، ومن ثم فإنه لا يعنى الإنسان فى حاضره ومستقبله .. كلا ، إن عدم إدراكنا لكُنه العلة الأولى ، لا يعنى أنها أصبحت بالنسبة لنا غير ذات موضوع ، ويمكن أن نقول فى هذا ما قاله وليم جيمس فى ملاحظاته على المالا يعرف لسبنسر واتباعه وما يقولونه من (إن جوهر الأشياء غير مدرك أصلاً ، وإن كان التفكير فيه يجب أن يملأنا روعة وجلالاً) . فنقول : (نعم قد يكون مالا تمكن معرفته غير مدرك الغور ، وغير محاط به وذلك معقول وواضح . ولكن له بالتأكيد بعض المطالب من قوانا الفعالة) (٢٠) .

ومن ثم فإننا نصبح على معرفة ببعض صفاته وأوامره ونواهيه ، وقوانينه ، ويصبح بوجه من الوجوه غاية لنا .

إن معرفتنا لوجود هذا الكائن الأعظم تتضمن المعرفة بشيء من قوانينه التى تدل على إرادته .

يقول وليم جيمس :

(إن مذهب التأليه يشغل مكاناً وسطاً بين الأدرية واللا أدرية ، ويتمسك بما هو حق فى كل منهما .

فيوافق اللا أدريين فى قولهم : إننا لا نقدر أن نعرف كيف أبرز الموجود الأول .. خلقنا ، ويوافق الأدريين فى قولهم : إننا نقدر أن نعرف صفاته بعد وجودنا ، وأن نعرف النحو الذى أمرنا أن نتصرف على غرارهِ) (٢١) .

* * *

ومن هنا فإنه لابد لنا من استنتاج وجود الإرادة الإلهية وراء الأسباب الظاهرية على نسق ما ندركه من وجود إرادة لذواتنا وراء إحداثنا للظواهر الحسية .

وإذا كان هناك الماديون الذين ينكرون الإرادة الإنسانية قائلين : إن تلك الحركة العقلية أو الإرادة ليست سببية حقيقية ، وإنما هى عرض من أعراض السببية الحقيقية ، لأنها ليست إلا اهتزازات تتناول نشاط دقائق المخ ومراكز الحس العصبية ، فالانتقال هنا ليس من الحركة

(٢٠) العقل والدين ص ٥٦ .

(٢١) العقل والدين ص ١٠٨ .

العقلية إلى الفعل الطبيعي ، بل من سابقة طبيعية إلى لاحقة طبيعية .

فإن هناك من تصدى للرد عليهم من داخل معسكراتهم ..

يقول : ولیم . ب . متياجو أحد زعماء الواقعية الجديدة في أمريكا معارضاً ماذهب إليه بعض زملائه من القول بمادية الوعي^(٢٢) :

(فيما يتعلق بطبيعة الوعي : كان برى ، وهولت^(٢٣) يعتقدان أن وعى الفرد لشيء من الأشياء هو استجابة محددة من جهاز هذا الفرد للشيء ، واستجابة الكائن العضوى المحددة أو غير المحددة لشيء من الأشياء ، لا بد أن تكون حركة بسيطة أو معقدة من بعض أو كل الجزئيات المادية التى تكون الكائن العضوى) .

يقول متياجو في رده على ذلك :

(إن كل حركة لا بد أن تلو أو تنخفض ، وأن تتجه شرقاً أو غرباً أو شمالاً أو جنوباً ، أو في اتجاه وسط ، فكيف تستطيع مثل هذه الحركة أن تشكل وعينا بالشيء ؟
١ - إنها لا تشبه على أى نحو إلا في نسبة ضئيلة من الحالات التى يكون فيها الشيء نفسه حركة لجزئيات مادية .

٢ - ولا يمكن أن توجه الحركة نحو الشيء إلا في الحالات التى يكون فيها الشيء المدرك حدثاً مكانياً معاصراً لحركة الكائن العضوى .

٣ - إن هذا لا يقدم تفسيراً لقدرتنا على فهم الصفات الثانوية والأفكار المجردة والعقول الأخرى أو أحداث الماضى والمستقبل .

٤ - وأسوأ ما فى الأمر أن استجابة الكائن المحددة ، أو حركته الموجهة لا تفسر « المكث الزمانى » أو الحاضر النوعى الذى يميز كل تجاربه تمييزاً أساسياً من كل ما عداها من أحداث وعلاقات .

٥ - وكل مرحلة أو قطاع عرضى مؤقت لحركة من الحركات لا بد أن يكون قد انقضى قبل أن يستطيع قطاع آخر أن يقبل . لكن الأمر مع الوعي على نقيض ذلك تماماً : فكل مرحلة أو قطاع عرضى مؤقت لا ينتهى حين يظهر ما يعقبه ، بل يظل معه جنباً إلى جنب ..

(٢٢) ويقول .. (وبعد ، فلم أتعرض فى مقالى إلى أعظم مغزى للبعد الجديد على الإطلاق ألا وهو استقلال الوعي عن المادة الذى يعنى أيضاً الوجود المستقل للفرد بعد تحلل الجسد) وانظر العلم والظواهر الحارقة ص : ٥٥ .
(٢٣) هما من المدرسة الواقعية الجديدة التى ينتمى إليها متياجو وإن كان يخالفها فى هذه النقطة بالذات .

هذه الاعتراضات التي أثبتت جدارتها في نقد الصور القديمة للفلسفة المادية تكون أكثر جدارة وقوة في مناهضة هذه المادية الجديدة أو السلوكية .. والوعى ذلك الشيء المتعالى العجيب يوجد صلة بين الفرد والأشياء التي توجد في مكان وزمان مختلفين أو لا توجد مطلقاً في زمان أو مكان ..

وإذا تبين أن الوعى عبارة عن شيء ما في الكائن العضوى فهذا الشيء قد يكون أى شيء غير الحركة (٢٤).

ومهما يكن فقد رد عليهم كروزيار أيضاً عندما أوضح أن القول بأن الإرادة الإنسانية أو الوعى الإنسانى ليسا سوى عرض من أعراض هتزازات المخ ، تترتب عليه سلسلة من الأمور تنتهى إلى إنكار هذا القول نفسه .

فهو يترتب عليه أولاً القول بأن جميع الخصائص العقلية التى للإنسان هى كذلك . ويترب أيضاً القول بأن القوى المدركة برمتها ، إنما هى عرض لاهتزازات ما فى مادة المخ .

ويترب على ذلك القضاء على كل قضايا العقل الإنسانى ، ولا يترك فى الكون من شيء سوى صحراء مجدبة إلا من المادة والحركة .

والأهم من ذلك أنه لما كانت المادة والحركة لا يمكن إدراكها إلا من طريق الحواس فى استطاعتك أيضاً أن تنكرهما ، إذ لا يكون لديك من سبب يحملك على أن تعتقد أن العالم مكون على النموذج الذى توحى به الحواس (٢٥) .

وهكذا يتضح لنا أن المادية :

إذ تبدأ من الإيمان بالمادة المستقلة تنتهى إلى إنكار المادة أو التشكيك فيها . ولكن هذه المادية على اختلاف ظروفها وأحوالها لا يمكنها أن تنكر الضرورة العملية التى يخضع لها جميع الأطراف ، وهى قاضية بضرورة التسليم بوجود الظواهر الطبيعية والتسليم بضرورة وجود الإرادة خلف هذه الظواهر .

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر فيما يلخصه من ذلك عن كروزيار :

(إذا أردنا أن نرد على العالم نظامه وألفته فى نظر العقل الإنسانى كان من الواجب ألا ننظر

(٢٤) فلسفة القرن العشرين ترجمة عثمان نويه ص ٢١٥ .

(٢٥) ملق السبيل من ص ٧٧ - ٨٢ .

فما يمكن أن يثبت أويثني نظريًا . بل ننظر فيما يمكن الاعتقاد به عمليًا ..
إني مضطر مثلاً لأن أعتقد في وجود عالم خارج عن حيزي لأتخذ اعتقادي هذا دعامة حقة
وأساساً ركيناً في سبيل بحثي عن الحقيقة .

على هذا النمط أراني مضطراً إلى الاعتقاد في وجود حقيقي لما نسميه الإرادة ، وأخيراً :
فإذا كانت ألفة العقل البشري تتطلب سبباً للعالم المرئي ، وإذا كان من الممكن أن أصل
إلى العلم بالسبب الأول عن طريق التسليم بالإرادة .. فمن الواضح إذن أني مقسور بضرورة ألفة
عقلي ومقتضياته ، على الاعتقاد بأن هذا الكون العظيم معلول لإرادة عاقلة .. أي
خالق (٢٦) .

وهنا نقرر أن قانون العلية العقلية ليس راجعاً في أساسه إلى قاعدة التشبيه كما يموه بذلك
الملحدون ، محاولين بذلك قطع هذا القانون عن العالم الخارجي ، وقصره على ظروف خاصة
بتعود العقل على فهم الأشياء .. وذلك إلى أن يتم لهذا العقل إثبات أن العالم الخارجي هو
بالفعل يسير على نحو شبيه بالنمط الإنساني في فهم الأشياء .. وهيات ..
ليس الأمر كذلك ..

لأن معنى رجوع هذا القانون إلى قاعدة التشبيه أن العقل الإنساني إذ يقرر هذا القانون ..
فلنما يفعل ذلك لأنه تعود على هذه الطريقة في فهم ما يدور حوله في حياة الإنسان ..
وهذه مغالطة ..

والحقيقة أن العقل إذ يقرر هذا القانون فلنما يقرره لأمر آخر .. إنه يقرره وفقاً لمبدأ عدم
التناقض .

إن إنكار العلة الأولى يؤدي إلى الوقوع في التناقض وفقاً لما بيناه سابقاً في كلامنا عن
انقطاع سلسلة الحوادث ، واحتياج الممكن إلى الواجب (٢٧) .

فليس الأمر تشبيهاً إذن وإنما هو قاعدة استنباطية لا يمكن التنازل عنها إلا بالتنازل عن
العقل ذاته أولاً ، وبالتنازل عن « العلم التجريبي » ثانياً . لأنه - أي هذا العلم التجريبي -
ينتهج البحث عن الأسباب أيضاً ، وإن كان يقف في بحثه عند الأسباب القريبة الحسية ،
ويسمّيها روابط أو شروطاً ، فهو أكثر التصاقاً بالمنهج التشبيهي .

(٢٦) ملق السبيل ٨٢ ، ٨٣ .

(٢٧) انظر ص ١٢١ - ١٢٢ .

فإذا ذهب الملحد إلى ذلك : فإنه لا يكون ملتزمًا بمذهب فلسفي ، ولا بمنهج علمي ..
إنه يكون « لا أدريًا » خالصًا .

وهؤلاء « اللأدريون » ملتزمون « بالضرورة العملية » . والضرورة العملية طريق إلى إنقاذ المعرفة بشتى فروعها ، وهى أيضًا طريق إلى التسليم بوجود الله^(٢٨) وهذا ما نبيته في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

ويحسم وليم جيمس الموقف بالنسبة لأولئك الذين يرفضون « مبدأ العلية أو « الضرورة العقلية » زاعمين أنه لا يمكن الأخذ به إلا إذا أثبتنا أولاً أن العالم الخارجى يجرى على قوانين مشابهة لقوانين العقل وهذا فيما يزعمون لا سبيل إليه .

يحسم وليم جيمس الموقف هنا بطريقة عملية من أقرب طريق حيث يقول :
(للقول بوجود الله بقطع النظر عن الأدلة الخارجية مكان طبيعى فى نفوسنا منسجم مع طبيعة عقولنا كمفكرين .. وليس علينا إلا أن نتصفح فصلا واحدا من فصول التاريخ الطبيعى للعقل لنجد أن الإله يعرف كموضوع للاعتقاد العقلى ..

وأما كونه بعد هذا حقيقة صادقة خارجية : فإنه إذا كانت طبائع عقولنا منسجمة مع طبيعة الحقيقة فلا بد أن يكون موجودًا .. ولكل امرئ أن يشك فى الانسجام بين طبيعته وقواه ، وبين الحقيقة الصادقة ، أو أن يؤمن به ، وهو سواء فعل هذا أم ذلك فإنه لا يخاطر إلا بنفسه ، ولا يتصرف إلا تحت مسئوليته)^(٢٩) .

وهنا تأتى الضرورة العملية للاعتقاد بالله كما سنوضحها فى الخاتمة .
وإذا كان ما قدمناه من إنكار الماديين للإرادة الإلهية الموجودة وراء قوانين الطبيعة يمثل ردة فعل البيئة المسيحية التى كانت تتمثل الذات الإلهية على نحو بشرى يتناقض مع مقتضيات القوانين الطبيعية ..

فإن هذا لم يمنع ظهور تيار فكرى مترن يجد فى القوانين الطبيعية دافعاً إلى تهذيب التصور السائد عن الذات الإلهية ، ولا يرى فيها دافعاً إلى إنكار هذه الذات .

يقول إميل بوترو :

(هناك كثير من الأمثلة التى تحدثنا عن فلاسفة جمعوا بين الشعور الواضح بالتسلسل

(٢٨) انظر كتابنا « الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية » .

(٢٩) العقل والدين ص ٨٥ ، ٨٦ .

الطبيعي للظواهر وبين الإحساس الديني الشديد العمق ، كان ذلك شأن الرواقين في القديم ،
وشأن سينيوزا وليستر في العصر الحديث (٣٠) .

ومن هنا فقد ذهب ديكارت إلى أن الإرادة الإلهية ، هي العلة الكافية لوجود العالم ، بل
هي العلة الكافية لوجوده على ما هو عليه .

وكما يرى ديكارت (فإن توقف الأشياء على الإرادة المطلقة يتناول فضلاً عن وجودها ،
ماهيتها ، وطبيعتها . فليس في ماهية المثلث ما يجعل من الضروري جوهرياً أن يكون حاصل
زوايا هذا الشكل مساوياً لزاويتين قائمتين ، أو في طبيعة العدد ما يحتم أن يساوى اثنان مضافين
إلى اثنين أربعة ، فما يبدو لنا حقائق أزلية هو بالفعل أمر منوط بمشيئة الله ، الذي قضى بها
وأقرها بصفته المشرع الأسمى ، منذ الأزل وحسب) (٣١) .

وأما الله عند سينيوزا فهو يعني كما يقول :

(كائنًا لا يسمو شيء على كماله مطلقاً في لانهايته .

ولما كان عقل الإنسان لا يستطيع الإحاطة بكيانه ، وجب أن نعرف الله بأنه النظام الكبير
في الكون . وأنه تفيض عنه القوانين والحوادث والحقائق والأشياء ، كما تفيض خصائص
المثلث عن طبيعته) (٣٢) .

ويقول سينيوزا :

(إذا كان الفكر والإرادة يعودان لذات الله الخالدة ، وجب أن تعطى لهذه الكلمات معاني
تختلف تمام الاختلاف عن معانيها العادية . لأنه لا بد لفكر وإرادة لذات الله أن يكونا
متباعدين تباعد القطبين عن الفكر والإرادة الإنسانية والحقيقة أن الشيء الوحيد المشترك بينهما
هو الاسم فحسب) (٣٣) .

ويسط صمويل كلارك حقيقة لاحتمية الوقائع فضلاً عن قوانينها ورجوعها إلى الإرادة
فيقول :

(تبدو جميع الأشياء جائرة كل الجواز .. فالحركة نفسها وجميع مقاديرها واتجاهاتها ،

(٣٠) العلم والدين ص ٨٣

(٣١) سلسلة الوجود ص ٢٤١ ، ويمكننا أن تنبه إلى أنه لا ضرورة لاعتبار القضايا الرياضية المبنية على تحصيل حاصل .

(٣٢) الحقيقة أن هذا مثل قولك المثلث هو المثلث ، فهو وغيره من مسائل الرياضة مجرد تحصيل حاصل .

(٣٣) تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٣٦١ : ٣٦٢ .

فضلا عن قوانين الجاذبية جائزة بأسرها ، وقد كان يمكن أن تكون مختلفة كل الاختلاف عما هي عليه الآن . وعدد الأجرام السماوية وحركتها لا ينطويان على أى ضرورة قائمة فى طبيعة الأشياء نفسها .. وكل ما على الأرض اتفاق بصورة أجلى ، إذ كان نتيجة الإرادة بداهة ، لا الضرورة . إذ ما هي الضرورة المطلقة التى قضت بهذا العدد من أصناف الحيوانات والنباتات دون غيره) (٣٤) .

ثم قدم نيوتن تصوره للطبيعة على أنها آلة معقدة شديدة التعقيد ، دقيقة الصنع ، عظيمة الإحكام ، مخلوقة ..

وأخذ الناس ينظرون إلى القوانين الطبيعية كأوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أى تمرد .

يقول فولتير فيما كتبه على لسان الطبيعة ..

(لقد أُعطيتُ اسماً لا يناسبنى على الإطلاق . فقد دعيت الطبيعة وأنا فى الحقيقة « الفن » فن الله) .

هذا ما أثبتته نيوتن للقرن الثامن عشر ، ومن هنا تغنى الشعراء باسمه .. قال أحدهم :
(كانت قوانين الطبيعة محتبثة فى الظلام ..

قال الله ليكن نيوتن : فأصبح كل شيء نوراً) ..

إن العلم النيوتونى بكامله من حيث شكله .. قد أجبر الناس على الاعتقاد بخالق خارجى باعتبار ذلك فرضية علمية ضرورية (٣٥) .

يقول بتلر : (إن التحديد والضبط ومطابقة الواقع ، هى المعانى الحقيقية التى تنقلها كلمة « طبيعى » إلى الذهن ..

ولذا نوقن بأن كل شيء راجع إلى فعل الطبيعة ، محتاج إلى ذات مدبرة مدركة تؤثر فيه . بحيث تكون الحوادث مطابقة للمعنى الذى ندركه من هذه الكلمة تماماً . ومن هذه السبيل تؤثر ما بعد الطبيعة فى العالم تأثيرها ..) (٣٦) .

(٣٤) سلسلة الوجود الكبرى ص ٢٤٩ .

(٣٥) تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٤٠٢ .

(٣٦) ملقى السبيل ص ١١٢ وبتلر هو الفيلسوف الإنجليزى جوزيف بتلر (١٦٩٢ - ١٧٥٢) كان أسقفاً ، وفيلسوفاً بارزاً .

وقد ذهب باركلي إلى أن العقل الإلهي هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها ودوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء ..

والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها ..
فكون الغذاء يغذى ، والنوم يريح ، ووجوب أن نزرع لكى نحصد ، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة ، هذه أمور نعرفها ، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانيها ، بل بملاحظة القوانين الموضوعة فى الطبيعة ..
وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مغايرة لله ، إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله (٣٧) .

وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية ، وإنما يريد الله النظام لكى نستمد من التجربة توقعاً مفيداً فى أفعالنا المستقبلية ، وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة وفهمنا كونها استثنائية .

وإذا كان هولباخ ينشر دعوته الإلحادية فى كتابه « نظام الطبيعة » قائلاً : « كل شيء موجود بحكم الضرورة ، لذلك ليس هناك إله » (٣٨) .
فقد وجد ردّاً من جوته الذى يقول ساخراً :

(هذا ما رددته الكتاب ، ونحن نسأل : ألا يمكن أن يوجد إله بحكم الضرورة أيضاً) (٣٩) .

ويقول وليم جيمس :

(إن شرح العالم بما يدل على أن جزئياته متعاقبة تعاقباً ميكانيكياً ، لا يتنافى مع اعتبار أنه ناشئ عن غرض ، من حيث أن الآلة نفسها قد تكون أنشئت عن قصد ولغرض) (٤٠) .
ويقول إميل بوترو :

(لا يتنافى مذهب السببية الطبيعية بأى حال مع المبدأ الكلى الذى يقضى بالترتيب والوحدة والحياة والتلاؤم . وهذه كلها تسيطر على القوانين الطبيعية . وهل ينافى التسلسل القائم

(٣٧) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦١ - ١٦٣ .

(٣٨) بينا بطلان مادية هولباخ انظر كتابنا « عقائد العلم » .

(٣٩) تكوين العقل الحديث ج ص ٢١ .

(٤٠) الدين والعقل ص ٤٦ .

في خطوات البرهان الرياضى ، وجود عالم الرياضة صاحب هذا البرهان ؟
هناك شرط لهذا ..

هو ألا ينظر إلى الطبيعة على أنها مبدأ مطلق .. وهذا هو بالضبط موقف هيرت سبنسر
الذى يصرح بأن القوانين الطبيعية والعالم المقدم لنا ، إن هى إلا رموز للموجود الحق ، يتنافى
مع كل فلسفة تريد أن تجعلها مطلقة (٤١) .

وإذا كان هذا هو موقف الجناح المؤمن من الفلاسفة إزاء قوانين الطبيعة التى تم اكتشافها
في عصر العلم منذ نيوتن ..

فإننا نجد بين العلماء التجريبيين أنفسهم من يرى أن قوانين الطبيعة غير كافية في تعليل
الظواهر ، وأنها تشير إلى أمر آخر خارج عنها ..
يقول آرثر لفجوى :

(إن اللاهوت الذى كان يصر على الحرية المطلقة للأحكام الإلهية كان يمت بصلة إلى
التجريبية العلمية .

ولما كان عدد الأصناف ، وتسلسل الفرق بينها ، أو عدم تسلسله ، وكمية المادة وانبثاقها
الأصلى ، ووجود الخلاء وعدمه ، وما شابهها من مسائل ..
لما كان ذلك لا يحتوى على شيء من الضرورة (٤٢) ، فينبغى أن نتحقق من الوقائع الخاصة
بها (٤٣) .

ويقول جون كيمنى عن نظرية النشوء والارتقاء واحتياجها إلى معرفة السبب الكامن وراء
« التغيرات » .

(هناك اتفاق عام بأن هنالك فيضاً من الكائنات الحية يؤدي إلى تنازع البقاء وبالتالي إلى
عملية انتخاب طبيعى تقوم بالحفاظ على الأفراد الذين تسببن لديهم مميزات ضئيلة بالنسبة
لأقرانهم . كما أن هنالك اتفاقاً عاماً بأن هذه الفروقات متأية من تغيرات في الصبغيات ،
أو من التحولات الفجائية .

غير أن الخلاف هو في السبب الكامن وراء هذه التغيرات .

(٤١) العلم والدين ص ٨٣ : ٨٤ .

(٤٢) نقول : إلا إذا تعلق به الإرادة الإلهية .

(٤٣) سلسلة الوجود الكبرى ص ٣٥٠ .

فيقال لنا ، مثلاً ، إنها تغيرات عشوائية ، وإن استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها يؤثر في المورثات ، أو إن هذه التغيرات تنمو في اتجاه معين أو نحو دافع حياتي ، وإن هذين الأمرين ميزتان للكائنات الحية ..

إن فرضية التغيرات العشوائية هي أبسط نظريات النوم وأكثرها حظوة إلا أنها لا تزال بعيدة عن أن تكون نظرية كافية^(٤٤) كما أن نقادها يشعرون بأن عجزها سوف يظهر فيما لو قدر لها أن تزداد دقة .

فالموقف الآلي المتأدي في التطرف ، يدعى بأن مجموعة نظريتنا الفيزيائية والكيميائية الحالية ، تكفي لتعليل جميع ظاهرات الحياة .

أما السبب الذي يجعلني متأكداً من بطلان هذا القول فهو أن هذه النظريات نفسها لا تكفي حتى لتعليل ظاهرات الطبيعة الصماء ، وأكثر علماء الفيزياء اليوم يقرون بأن نظرياتنا الحالية لا تكفي لتفهم نواة الذرة مثلاً ، وأن على النظريات أن تتطور تطوراً ملحوظاً قبل أن يمكن تعليل العمليات الذرية الأساسية .

وسيكون من المستغرب حقاً أن نصل ، ولو بعد عدة قرون من التقدم السريع في الفيزياء إلى نهاية الأفكار الأساسية الجديدة في هذا الميدان ..

أما الداعون إلى الفلسفة الحيوية بالمقابل ، فلأنهم يؤكدون بأن القوانين الحقيقية ستظل تفلت طالما اعتبرنا - الكائنات الحية على أنها آلات ..

وآرائ من وجهة النظر هذه وحدها فقط تقف في صف الحيويين^(٤٥) .

ويقول فريزر هزنبرج عن الإرادة الإلهية الكائنة وراء الطبيعة وقوانينها :

(هناك قوى أعلى تتخذ القرارات ، ولقد استعمل الناس كلمات مختلفة في أوقات مختلفة لهذا « المحور » قالوا عنه « الروح » ، وقالوا عنه « الله » ، وتكلموا عنه بالكتابة وبالصوت وبالصورة ، وهناك طرق عديدة تؤدي إلى هذا المحور . والعلم حتى في يومنا هذا ، هو واحد من هذه الطرق ، وربما لم تعد لدينا لغة معترف بها من الجميع نستطيع بها أن نشرح أنفسنا ، وربما كان ذلك هو السبب في أن الكثيرين لا يستطيعون رؤية محور الكون هذا ، ولكنه موجود

(٤٤) ستزيد هذه النقطة توضيحاً في مبحثنا عن عجز العلم عن استبطاء معنى التقدم من خلال التطور المادي وفي مبحثنا عن المصادفة .

(٤٥) الفيلسوف والعلم ص ٣٠٧ - ٣١٢ .

هناك اليوم ، ولقد كان هناك دائماً ، وعليه لابد أن يركز أى نظام للعالم ..
يستطيع العلم أن يسهم فى زيادة التفهم بين الشعوب وهو لا يفعل ذلك إلا لأنه يوجه
اهتمامنا إلى هذا « المحور » الذى يمكنه أن يشيد النظام فى العالم ككل ^(٤٦) .
أما أنشتين فيبدو متردداً فى الاستدلال على الإرادة الإلهية من وراء القوانين إذ يقول :
(من هدف العلم أن يضع قواعد عامة تحدد العلاقة المتبادلة بين الأشياء والأحداث فى
الزمان والمكان) .

(وكما ازداد إيمان المرء بخضوع جميع الأحداث لقواعد منظمة اشتد إيمانه بأنه لا يوجد
إلى جانب هذه القواعد المنظمة مجال لأسباب ودوافع من نوع آخر ، وهو لا يرى وجوداً
لإرادة بشرية أو إرادة سماوية كسبب مستقل فى أحداث الطبيعة .
ولسنا ننكر أن العقيدة فى تدخل الإله فى مجرى الحوادث الطبيعية لا يمكن للعلم أن
يتجاهلها تماماً لأن هذه العقيدة يمكن دائماً أن تجد ملاذاً فى تلك الميادين التى لم تستطع المعرفة
العلمية بعد أن تغزوها) . وأنشتاين طبقاً لهذا التحليل يرى أن رجال الدين يخاطرون عندما
يجعلون بقاء الدين مرهوناً بقصور العلم ومن هنا يقول : (إن العقيدة التى تقوى على البقاء فى
الظلام ، ولا تبقى عليه فى وضوح الضياء ، لابد أن تفقد تأثيرها فى الناس) .
ويصل أنشتاين بعد ذلك إلى النصيحة التالية التى يقدمها لرجال الدين (لابد لعلماء
الدين أن يتخلوا عن مبدأ العقيدة فى إله له صفة الأشخاص) ^(٤٧) . يعنى ذلك الإله البشرى
الذى نجده فى التصور المسيحى ، أو التصورات الوثنية .

* * *

ونحن نقول إن المشكلة التى أحس بها أنشتاين لا وجود لها فى العقيدة الإسلامية ..
ذلك : أولاً : لأن الإله الذى له صفة الأشخاص مرفوض تماماً فى الإسلام فهو (ليس
كمثله شيء) .

ثانياً : لأن القواعد والقوانين الكونية التى يكشفها العلم ، لا تطارد الدين فى ظل المفهوم
الإسلامى ، بل تؤكد ، ذلك لأن هذه القواعد كائنة وبقية ومستمرة بضمان إلهى ، (ولن
تجد لسنة الله تبديلاً) . فمن مبدأ الأمر لا تناقض بين الدين والعلم ولا يضطر العلم الدين

(٤٦) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ١٢٦ .

(٤٧) انظر ص ١٠٩ وما بعدها من آراء فلسفية فى أزمة العصر لأدريين كوخ .

الإسلامي إلى التراجع إلى منطقة الظلام ..

وهكذا أصبح من الجلي أننا لا نرضى في عقولنا فكرة التسلسل السبي التي قد يأخذ بها العلم الحديث - إلا بالاعتقاد في أن الأشياء لا بد أن ترجع في النهاية إلى علة أولى .. وهذا بدوره يلزمنا الاعتقاد بوجود إرادة عالمة وراء الظواهر الطبيعية .. إن الله سبحانه له الكمال المطلق .

فهو أيضًا له الإرادة المطلقة .

« إن الله غني عن العالمين » .

وهذه الإرادة المطلقة تفسر لنا القوانين الطبيعية ، ولا تتعارض معها .

وقد يرى البعض غرابة في القول بأن القوانين ترجع إلى الله سبحانه وتعالى باعتباره واضحًا لها ويجادلون قائلين :

نحن إنما نحتاج إلى مانح للقانون لو أننا نقصد بالقانون معناه في التشريع القانوني مثلاً ، إذ يعني الأوامر الصادرة من الهيئة الحاكمة صاحبة الاختصاص . ويواصلون اعتراضهم قائلين : ولكن العلماء في الحقيقة يستعملون هذه الكلمة باعتبارها « وصفاً للسلوك المطرد المتناسق للأحداث الطبيعة » .

فهم قد وجدوا هذا النسق المطرد الثابت في الطبيعة ووصفهم له لا شأن له بالأحكام أو الأوامر^(٤٨) ، وإنما هذا النسق موجود بغير وصف منهم . ونقول ردًا على هذا الجدل :

لا شك أن هناك فرقاً بين القانون التشريعي ، والقانون الطبيعي من حيث أن القانون الطبيعي مجرد وصف لنسق موجود بالفعل ، لكن الكلام عن هذا النسق من واضعه ؟ فهذا هو موضع الاستدلال .

إن غاية ما يثبتته كلام المخالف أن العالم لم يصنع القانون وإنما « وجدته »^(٤٩) ، ثم أشار إليه .

فالكلام في هذا « النسق » كما قلنا .

(٤٨) فن الإقناع ص ٥٤ .

(٤٩) على أن ذلك ليس موضع تسليم من العلماء أنفسهم فهم يقررون أن للعالم دخلاً في صنع القانون ، بمعنى أنه يجعله غير واقعي . انظر مبحث عجز العلم عن تحقيق الموضوعية في كتبنا (العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم) .

ومادما قد أثبتنا أن هذا النسق ليس ذاتيًا ، فهو محتاج لوضع واضح .
 وشكرًا للمخالف إذ أضاف إلى حجتنا حجة ، إذ بين أن هذا الواضع ليس هو العالم .
 إذن فمن يكون ؟ .
 وهنا يأتي الاستدلال على وجود الله الذي سبق أن أوضحنا صورًا عديدة له .

* * *

وحيث لاحتمية ذاتية في هذه القوانين الطبيعية ، فإنه لاحتمية في ما نراه من مظاهر التطور والتقدم^(٥٠) .

فإذا رأينا التزامًا في هذا الشأن - أى إذا رأينا اطرادًا لمظاهر التطور والتقدم - فرجعه إذن إلى إرادة الله وحدها .

ولما كانت جميع الاتجاهات المادية الحديثة تلتزم بالقول بالتطور والتقدم ، دون أن يسعفها العلم التجريبي بمبدأ الضرورة .. فإنه يلزمها - منطقيا - التسليم بالإرادة الإلهية ، ليس فحسب ، لتفسير القوانين بل لتفسير التقدم^(٥١) .

إن النزعة الإلحادية في نظرية التطور إذ تنكر على الدين قوله بوجود إله عالم مدبر للكون ، منظم له معتن به .. تقول أيضًا بالتطور المنتظم المتقدم نحو غاية عليا ، وتسند هذا التطور إلى المادة التى بدأت وجودها وهى فى أحط صورة من صور الوجود التى يمكن للعقل أن يتصورها^(٥٢) ..

ولا شك أن هذا تناقض صارخ ..

إنه لمن المؤكد أن نظرية التطور التى يتبناها العلم الحديث (والإلحاد الحديث أيضًا) لا تستقيم ولا تصح إلا إذا آمنا بوجود إله عالم مدبر للكون ، فإذا آمنا بوجود الله - لتستقيم النظرية - رجعنا إليها بتنقيتها من بذور الإلحاد والتناقض .

يقول الأستاذ عباس العقاد :

(وجهت أسئلة عن علاقة مذهب التطور بالإلحاد إلى علماء الجمعية الملكية فى اجتماع لهم

(٥٠) انظر ما بيناه من لاحتمية التقدم به فى كلامنا عن مذهب التطور الحيوى ومذهب التطور الاجتماعى .

(٥١) بينا عجز العلم عن استنباط معنى التقدم من خلال التطور المادى فى مبحثنا حول هذه النقطة فى نقائص العلم .

(٥٢) لقد رددنا على شبهة « شلنج » التى توهم فيها إمكان ظهور الأعلى من الأدنى انظر ص ٢٤٢ من كتابنا فى مواجهة

الإلحاد العلمى « عقائد العلم »

عام ١٩٣٢ وهم أكبر العلماء المشهود لهم بالمكانة ، في بلادهم وغير بلادهم ومنهم مختصون بالكيمياء ومختصون بالطبيعات وبالرياضيات ، وعلم الحياة ، وعلم الحيوان .. وكان السؤال هو :

هل ترون أن تصديق مذهب التطور يوافق التصديق بوجود الله ؟
وكان عدد المجتمعين مائتين ..

فأجاب بالإيجاب مائة واثنان وأربعون .

وأجاب اثنان وخمسون مترددين .

وأجاب ستة - فقط - بأن الاعتقادين لا يتفقان (٥٣) .

ويقول الدكتور هرمان راندال :

« بينما رأى القرن الثامن عشر ما بالكون من الانسجام والنظام دليلاً على أنه من صنع الله فإن الانتقال من طبيعة ميكانيكية محضة إلى طبيعة حية ، تطورت ونمت ومرت من شكل لآخر ، كل ذلك سهل النظر إلى العملية الكونية على أنها إلهية في صلبها وذاتها وسهل على النفوس المتدينة أن ترى في قصة التطور يد العناية الإلهية (٥٤) .

ويقول الأستاذ يوسف كرم :

(وقد نسلم بالتطور ، ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بوجود للمادة ، موجه لها ، لقصور المادة عن تنظيم نفسها) .

إن فكرة التطور - بعد تهذيبها وتجريدها من التناقض الذي يوقعها فيه الإلحاد - تضيف إلى رصيد الإيمان بالله ، ولا تأخذ منه ، وذلك حيث ترسم للمادة طريقاً منظماً صاعداً من الأدنى إلى الأعلى ، تستهدف فيه الوصول إلى الغاية ، فمن ثم تستلزم وجود المدير المنظم ، وهو أمر لا يكون للمادة التي يقول بها الملحدون ، وإنما يكون للذات الله .

إن هذه النظرية تفرض أولاً : التقدم ، والتقدم لا بد أن يكون له غاية مرسومه والنظرية لا تقدم هذه الغاية (٥٥) ، والدين هو الذي يقلمها .

ومن ناحية أخرى فإن التقدم الذي تفترضه هذه النظرية يعنى النقص في المتقدم والناقض

(٥٣) عقائد المفكرين ص ٥٨ .

(٥٤) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٢٤٤ وانظر ما ذكرناه في مبحثنا عن الداروينية والدين ص ٣٤ .

(٥٥) انظر مبحثنا عن « التقدم - والنظرة المادية » ص .

محتاج إلى غيره في تقدمه ، والدين هو الذى يقدم لنا الله الغنى الذى يتجه إليه كل محتاج ..
يقول الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين عيسى :

(إن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه جميع هؤلاء العلماء هو أنهم تجاهلوا وجود خالق مبدع جبار ، هو الذى خلق هذا الكون وأبدعه . فقد تكون الحيوانات انحدرت من حيوانات سبقتها وتطورت وارتقت ، ولكن ما هى القوة التى تقف وراء ذلك كله وتحركه فى دقة مذهلة وقدرة جبارة نحو هدف معين فيه ارتقاء وكمال ؟

إنه بلا شك خالق هذا الكون الذى تعجز عقولنا عن إدراك مبلغ قدرته وعظمته معها تخيلناها ..

فتطور الكائنات لا يفسر بمثل هذه الافتراضات وهذه التكهينات ، ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن يكون مصادفات عشواء تتخبط فى الظلام .
ولقد اقترب العلماء الآن كثيراً من التسليم بوجود خالق للكون سواء شعروا بذلك أو لم يشعروا ..

.. فالقول الذى يصر عليه جراهام كانون^(٥٦) بأن فى كل كائن حى قوة تدفعه للسير والتطور نحو هدف معين يدل بلا جدال على وجود قوة إلهية وراء هذه العملية) .
وإذا كانت فكرة التطور التقدمى تتناقض عندما يغتصبها الملحدون الماديون فينكرون بها وجود الله ، فإنها تنهافت وتلاشى عندما يقفون بها بالنسبة للإنسان الفرد عند حد انزلاقه إلى العدم ، بعد هذه الحياة الدنيا^(٥٧) .

إن التطورية التقدمية الحقيقية تقتضى نظرة دائمة الانفتاح إلى المستقبل وكلما كانت هذه النظرة أكثر امتداداً وشمولاً ونمواً ، كانت أحق بوصف التقدمية .
ومن هنا يمكننا أن نقول إن الدين (الإسلام) هو المجال الذى تستقيم فيه هذه النظرة ولا تتناقض ولا تنهافت . وإنه أحق بوصف التقدمية من غيره ، لأنه يجتاز بنظرته إلى المستقبل حاجز الحياة الدنيا ، ويجعل حياة الإنسان ممتدة إلى مستقبل بعيد (فى الآخرة) يحصل فيه على

(٥٦) أحد العلماء المحدثين الذين لهم بحوث متخصصة فى نظرية التطور .

(٥٧) لذلك اضطرت بعض المذاهب الإلحادية إلى ترويج عقائد خاصة بها عن « المستقبل » . انظر مبحثنا عن « الآخرة » فى عقائد العلم .

الخلود والكمال اللانهاى بشروط يمارسها فى حياته الدنيا ، تجعل هذه الحياة بدورها أقرب إلى الكمال ..

فدعوى التقدمية ، ألصق بالدين ، وأجدر به وأشد تنكراً للإلحاد فى أى مظهر من مظاهره ، وهى عند الملحدين تتناقض من ناحية المبدأ مع فرضية مسبقة تدعى زوراً وبهتاناً وبغير سند من العلم أو العقل أن المادة هى الأصل ، وتتناقض من ناحية النهاية مع فرضية معتسفة تدعى انزلاق هذا الكون والإنسان إلى العدم دون رجعة .

وختاماً نقرر :

أن تصور الألوهية فى الإسلام لا يتعارض مع تصور القانون والنظام .
بل إن الإسلام هو الذى يضع ضمان الاستمرار للقانون الطبيعى ، وذلك فى قوله تعالى :
(ولن تجد لسنة الله تبديلاً) إلا أن هذا الاستمرار مستمد من الإرادة الإلهية ومتوقف عليها :
(إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) . ٨٢ سورة يس
فهنا يبدو الانسجام واضحاً بين إرادة الله واطراد القانون ، ويظل هناك موضع للخوارق التى يظهرها الله بين الحين والآخر ، تذكيراً للإنسان بمصدر الوجود ومصدر القوانين وهو الله سبحانه وتعالى ..

الفصل السادس

احتياج العالم إلى الله طبقا لقوانين الفيزياء الحديثة

من المعروف الآن في علم الفيزياء الحديثة ، أن قوانين الميكانيكا التي تسرى على حركات الأجسام الكبيرة ، لا تنطبق على الذرات المفردة ، فضلا عن الإلكترونات والبروتونات ، والنيوترونات ، وغيرها من كونات الذرة .

أما حركة هذه الصغريات فلها أحوال غير محددة ، ولا تتدخل حالة منها في أخرى ، وقد تقفز الصغيرة من حالة من هذه الحالات إلى أخرى دون وجود قوانين ، تحدد أى هذه القفزات هو ما سيحدث في أى ظرف من الظروف .

وهذا هو ما يسمى في الفيزياء الحديثة بمبدأ عدم التحدد ^(١)

وقد امتحن هذا المبدأ من كبار العلماء ، مثل أنشتين ، الذي حاول اكتشاف المتناقضات فيه ولكن مجهوداته أدت إلى تقويته بدلا من دحضه .

وعندما عجز أنشتين عن ذلك سلم بأن فكرة هيزنبرج خالية من المتناقضات إلا أنه حتى آخر أيام حياته ظل يأمل أن تعود الفيزياء مرة أخرى إلى وجهة نظر إمكان التحديد في يوم من الأيام ^(٢) .

ولكن هذا لم يحدث وظل مبدأ عدم التحدد يمثل ركنا في الفيزياء الحديثة .
ويناقش الدكتور أيزنك موضوع حرية الإرادة في ضوء مبدأ عدم التحدد لهيزنبرج وهذه المناقشة ، وإن كان أيزنك يجربها على صعيد الإرادة الإنسانية ، لكنها تفيدنا في الدخول إلى

(١) أعلن فريز هيزنبرج هذا المبدأ عام ١٩٢٧ ، انظر بواتق وأنابيق ص ٤٠٠ ، وقصة الفيزياء ص ٣٤٨ ، وغيرها

من المصادر

(٢) قصة الفيزياء ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

موضوع الإرادة إلهية الذى نقصد إليه ..

يقول أيزنك :

(إن قضية حرية الإرادة هي قضية فلسفية لا يجب أن تعنينا كثيراً .. ومن المشكوك فيه أن يكون لعبارة حرية الإرادة أى معنى . فالسلوك بالنسبة للبيولوجى هو نتيجة الوراثة والبيئة إذ يتحد الاثنان لإنتاج حالة معينة من الدافعية وتشكيلة معينة من العادات . والسلوك الناتج هو حصيلة ذلك الاتحاد ، وباعتباره كذلك يجب أن يكون محتوماً ومن الصعب أن ترى فى هذا السياق ماذا يمكن أن تعنى « حرية الإرادة » . فهل هي تعنى أن السلوك لا تختمه إطلاقاً الدوافع أو العادات أو الخبرة السابقة أو أى شيء آخر ؟

وهل تساوى القول بأن الصدفة العمياء قد تتدخل فى السلوك الإنسانى بصرف النظر عن الوراثة أو ضغط البيئة ؟

ليس من المستحيل بالطبع أن يكون مثل هذا الزعم صحيحاً . فقانون عدم التحديد لهيزنبرج على سلوك مادون الذرة من أدق الجزئيات يمنعنا من القيام بتنبؤات دقيقة حول سلوك هذه الجزئيات . وبالنظر إلى أن أجسادنا مكونة من عدد كبير من الذرات والجزئيات المكونة بدورها من جزيئات دون الذرة فليس من غير المعقول أن الصدفة تتدخل بالتأكيد فى تحديد السلوك ، وهى إلى هذا الحد تقلل من الحتمية المتضمنة فى تأكيدنا على الوراثة والبيئة كعوامل كافية للسلوك .

إلا أن هذا بعيد عن فكرة « حرية الإرادة » التى إذا كانت تعنى شيئاً على الإطلاق فهى تعنى بالتأكيد شيئاً مختلفاً تماماً عن تدخل أحداث المصادفة العمياء على المستوى دون الذرى فى التعبير عن الدوافع والرغبات والخاوف الإنسانية (٣) .

وأقول : إن كون هذا التحليل بعيداً كل البعد عن إثبات حرية الإرادة ناشئ من مغالطة ارتكبها المؤلف حين افترض أنه إذا لم تسر حركة الجزيئات وفقاً لقانون محدد ، فإنها تكون حينئذ نهياً للمصادفة ، وبالطبع فالمصادفة ليست هى الحرية ، لكن ليس هذا هو التفسير الوحيد ، ومبدأ هيزنبرج حين أكتشف عدم التحدد فى حركة الجزيئات لم يفترض المصادفة ، والأمر يَحتمل فى هذه الحالة افتراض (إرادة) غير خاضعة للتحديد أى إرادة حرة ..

(٣) الحقيقة والوهم فى علم النفس د. هـ. ج. ايزنك ص ٢٨٤ .

يقول برتراندرسل ، معلقا على مبدأ هزنبرج :
(إنه لا يعرف حتى الآن على وجه يقارب التأكيد : هل هناك قوانين تتحكم في سلوك
الذرات المفردة من كل وجوهه ، أم أن سلوك هذه الذرات سلوك عشوائي في ناحية من
نواحيه ؟

وهناك من يظن أن الذرة لا تخضع لأى قوانين على الإطلاق في هذا الصدد ، وإنما لها ما
يمكن أن يسمى « إرادة حرة » ، ويقرر أصحاب هذا الرأي أن العقل يستطيع أن يقرر ما تقوم
به ذرات المخ من انتقالات في لحظة ما ، وهكذا يحدث ما يشاء من نتائج على نطاق واسع ،
بواسطة بضعة أفعال كفعل الزناد (٤).

ثم يقول برتراندرسل :

(إنى لأكرر إعرابى عن دهشتى لأن يلجأ البعض إلى هذه النظرية فيما يتعلق بموضوع حرية
الإرادة . لأن المبدأ لا يقدم أى دليل على أن سير الطبيعة غير محدد . إنما هو يثبت أن الجهاز
الزمانى المكاني القديم ليس وافيا تماما بمطالب علم الطبيعة الحديث .. فالمكان والزمان قد
اخترعها اليونان ، وقد كانا عظيمى النفع لأغراضها حتى كان القرن الحالى ، فأحل أنشتين
محلها نوعا من التسمية المزجية يقال له : (الزمان/المكان) ولكن الميكانيكا الكمية قد أوضحت
ضرورة تغيير أشمل لأساسى البناء ، وأن نظرية عدم التحديد من أمثلة هذه الضرورة وليست
مثالا على فشل القوانين الطبيعية في تعيين سير الطبيعة)

ثم يقتبس من ترنر قوله : (إن مبدأ عدم التحديد يتعلق بالقياس لا بالعلية . يعنى أنه
ناشئ عن عجز ادوات القياس المتاحة لنا ، وليس ناشئا عن عدم العلة)

ثم يقول : (لا يوجد مطلقا في مبدأ عدم التحديد ما يثبت أن أى حدث طبيعى غير
معلول)

ونحن نناقش برتراندرسل في أربع نقاط :

١ - الأولى اعتقاده أنه بالرغم من مبدأ عدم التحديد فالعلم الطبيعى سوف يكشف في
المستقبل عن القانون الذى يحكم حركة الصغيرات والذى يعجز عن كشفه الآن بمقاييسه الحالية
القائمة على الزمان والمكان أو على « الزمان/المكان »

ويعصور لويس دى برولى الاعتقاد بوجود حتمية يحتمل الكشف عنها فيما بعد فيقول :

(٤) مجموعة نظمى لوقا (عالمنا المجنون) ص ٥١ : ٥٤ .

(إن أنصار الحتمية سوف يقولون : إن هذا - يعنى مبدأ عدم التحدد لهيزنبرج - لا يثبت أنه ليس هناك حتمية كاملة للظواهر الطبيعية وأنه يثبت فقط أننا لانعرف كل العناصر التي يعتمد عليها في كشف الظواهر الطبيعية ، وأن بعضاً من هذه العناصر تغيب عنا ، ومعرفتنا لها ينبغى أن تقدم دليلاً على الحتمية ، وإذا تقدمت الفيزياء التجريبية خطوات تقدمية كاشفة عن هذه العناصر المجهولة عند ذلك سوف يكون ممكناً أن نقيم الحتمية من جديد) ويستمر برولى قائلاً :

(هنا نسمع همساً عن « المتغيرات الخفية » التي قابلتنا في الفيزياء الكلاسيكية خصوصاً في الديناميكا الحرارية إذ كان وصفها يبدو ناقصاً ، ولجأنا إلى وجود « المتغيرات الخفية » التي كانت تفلت من أبحاثنا التجريبية ، وهى متغيرات كانت معرفتها ضرورية للوصول إلى وصف كامل للمجموعة .. ألا نستطيع إذن أن نفرض أن نظريات الكم الحالية نفسها ، تتغاضى هى الأخرى عن وجود متغيرات خفية « معينة » لو توصلنا إلى معرفتها لأتاحت لنا إكمال وصف الظواهر الميكروفيزيائية وإخضاعها للحتمية) .

ويرد لويس دى برولى على هذه التساؤلات قائلاً :

(لا يبدو أن الأمر على هذا النحو ..

في الحقيقة ، إن ذات شكل قوانين الاحتمال التي تظهر في فزياء الكم كما أمكن توضيح ذلك ، ليس الشكل الذي يناظر وجود « المتغيرات الخفية » وهكذا يغلق أمامنا باب كان من الممكن أن تستعيد الفزياء الحتمية من خلاله ، فهل هناك طريق آخر ؟ يبدو هذا الأمر بعيد الاحتمال إذا تأملنا ملياً الطريقة التي يتدخل بها كم الفعل ، إذ يدخل علاقة جديدة بين الوجهين الديناميكي والهندسي للكون ، تحرم كل معرفة مضبوطة للوجهين وبهذا الشكل تجعل مستحيلاً وضع قوانين حاسمة التابع بين الظواهر التي يمكن مشاهدتها .. ^(٦))

ويقول لويس دى برولى في رده على الاعتقاد باكتشاف الحتمية فيما بعد : (إن الفكرة التي تنطوى على أنه من الضروري الاحتفاظ من حيث المبدأ بصحة الحتمية والسببية حتى على المقياس الأولى - أى الميكروفيزيائي - لا تبدو على الإطلاق مقبولة لدى فزيائيين كثيرين على

(٥) انظر بياننا عن « كم الفعل » في كتابنا عقائد العلم .

(٦) الفيزياء والميكروفيزياء ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

الأخص من بين الأجيال الأصغر سناً ، والبرهان على ذلك قائم في الشروح العميقة التي كتبها يوهان فون نيومان .

ولقد وجه هذا الفزيائي الرياضى الكبير فى كتاب نشره عام ١٩٣٢ فى برلين قبل رحيله إلى الولايات المتحدة .. اتهاماً قاسياً ضد الحتمية الظاهرية للظواهر الماكروئية ، ويقول فى كتابه : « ويمكننا أن نلخص مشكلة السببية فى فزياء اليوم كما يلى : فى الفيزياء الماكروئية لا تثبت تجربة ما السببية .

لأن الترتيب السببى الظاهرى ليس له أصل سوى قانون الإعداد الكبيرة وهذا مستقل تماماً عن كون العمليات الأولية - التى هى العمليات الفزيائية الحقيقية - تتبع أولاً تتبع القوانين السببية .

إن كون الأجسام المتشابهة ماكروئياً تسلك سلوكاً واحداً أمر لا علاقة له بالسببية ، فليست هذه الأجسام فى الواقع متماثلة حقيقة ، لأن الأحداثيات التى تحدد حالة ذراتها لا تتطابق إلا نادراً ، والظواهر التى يمكن مشاهدتها ماكروئياً هى نتيجة متوسطات أخذت من هذه الأحداثيات .

إننا لا نستطيع وضع مسألة السببية موضع الاختيار حقاً إلا على المقياس الذرى وحده فى العمليات الأولية نفسها .

ولكن كل ما فى هذا المقياس يصرخ مع حالتنا الراهنة من المعرفة ضد السببية ، لأن النظرية الشكلية الوحيدة التى تتفق تقريباً مع التجربة وتخلصها هى الميكانيكا الكمية وهى تتعارض تماماً مع السببية .

ولسنا نملك اليوم سنداً يتيح لنا أن نؤكد وجود السببية فى الطبيعة ، وليس هناك تجربة يمكن أن تمدنا ببرهان عليها مادامت الظواهر الماكروئية عاجزة من حيث طبيعتها نفسها عن توفيرها ، ولأن النظرية الوحيدة التى تتفق مع معرفتنا للظواهر الأولية تقودنا إلى التخلي عنها . وهكذا تكون حتمية الظواهر الماكروئية بالنسبة إلى نيومان وإلى معظم الفزيائيين الكميّين فى الوقت الحاضر وهما راجعاً إلى تأثير المتوسطات ، ومظهراً إحصائياً بسيطاً (٧)

ويقول لويس دى برولى كاشفاً زيف الحتمية فى الطبيعة ..

فقوانين الميكانيكا بحسبها الظاهرى ليست أكثر من خداع ووهم ماكروئى راجع إلى تعقد

الأجسام التي تناولها تجربتنا المباشرة ، وإلى نقص الدقة في قياساتنا (٨)

ويقول لويس دى برولى جازماً باللاحتمية في الطبيعة :

(نتيجة لفيزياء الكم من المستحيل أن نسلم بأنه توجد وراء لاحتمية قوانين فيزياء الكم الحالية حتمية متخفية يمكن أن تظهر لنا كما لو كنا قادرين على فهم تطور متغيرات خفية معينة) (٩)

ويقول لويس دى برولى ضد توقع ظهور الحتمية مرة أخرى في علم الطبيعة :
(إن بعض العلماء يعتبرون اللاختمية - التي أظهرتها فيزياء الكم - ممالا يمكن قبوله ، لأنه يبدو لهم متعارضاً مع مبدأ السبب الكافي . ربما لم يكن هذا - آخر الأمر - إلا نتيجة لعادات فكرية متأصلة . ومن الغريب في هذا الأمر أن الفيزيائيين الشباب الذين تعودوا منذ بداية دراساتهم النظرية إلى الأشياء بمنظار الفيزياء الجديدة يبدو أنهم لا يقابلون من الصعاب قدر ما يقابل الأكبر سنّاً منهم) (١٠) .

وعلى كل فنحن نرى أنه لا مسوغ على الإطلاق للقول بأن تلك القوانين التي يحتمل أن يكشف عنها الإنسان في المستقبل توصف بأنها طبيعية ، وقد تجردت تماماً من الزمان والمكان ، بل تجردت من الزمان - المكان .

إنه ماذا يبقى لها بعد هذا التجريد لتوصف بالطبيعية ، ورسل هو الذي يقرر أن ثنائية العقل والمادة أصبحت أمام الحقائق العلمية الحديثة في خبر كان ، وأنه لم يعد أيهما غير سلسلة أحداث ترتبط بقوانين ، وأنا لانعرف شيئاً عن هذه الأحداث إلا في كيانها الزماني - المكاني (١١) .

ماذا يصح من وصف هذه القوانين بأنها طبيعية ، في عالم يقول عنه رسل : (إن العقل والروح والمادة ليست سوى رموز لأشياء غير معروفة) (١٢)

وإذا نزع عنها وصف « الطبيعية » فماذا تكون ؟

ماذا عند رسل خارج هذه الدائرة ؟

(٨) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٢٤ .

(٩) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠ .

(١٠) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠ : ٢٣١ .

(١١) العقل والمادة ص ٢٠٣ - ص ٢٠٩ .

(١٢) مجموعة عالمنا المجنون ص ٩٧ .

لا شيء

في حين أن ضرورة السببية ألجأتنا إلى شيء خارج .

ألجأتنا إلى عالم الأمر .

وهو لا شيء إلا أن يكون أمر الله .

وهذا ما ينبغي أن نسميه دليل القانون « غير الطبيعي » على وجود الأمر الإلهي ، أي على وجود الله .

٢ - إنه وإن كان مبدأ عدم التحديد يتعلق كما يقول رسل وترنر بالقياس لا بالعلية ، فإن هذا في الحقيقة ينسحب على جميع القوانين الطبيعية ، بمعنى أنها جميعاً تتعلق بالقياس لا بالعلية (١٣)

ومن هنا يبقى تطلع العقل الدائم إلى اكتشاف العلية ، وهنا لاغنى عن الدين أو الميتافيزيقا ، وتصبح الأسباب الطبيعية قياسات غير محددة مفتقرة إلى تفسيرها بالعلة ، وهي أي العلة لا محالة غير هذه القوانين .

٣ - إنه وإن كان صحيحاً ما يقوله رسل : (لا يوجد في مبدأ عدم التحديد ما يثبت أن أي حدث طبيعي غير معلول) ، لكنه على أي حال يضعنا - أي مبدأ عدم التحديد - أمام حالات لا يمكن أن تثبت فيها ما إذا كان الحدث الطبيعي معلولاً لعلة طبيعية ؟ وهذا كاف لكي ينهدم المنطق الإلحادي القائم على أن العلم قدم التعليل الكافي للظواهر الطبيعية وأزاح من الطريق الحاجة إلى التعليل بالإرادة الإلهية .
هنا يعترف العلم بأنه لا يقدم العلة الطبيعية .

بل هنا يعترف العلم بأنه عاجز عن تقديم القياس والعلة معاً في صلب حقيقة الظاهرة الطبيعية .

إذ يكون القياس العلمي بعد ذلك مجرد قوانين إحصائية توسطة للمجموع الكبير لا يدرى مصدر انضباطها بعد أن زال هذا الانضباط من الوحدات الصغيرة التي يتألف منها هذا المجموع .

وليس لأحد أن يظن أن حساب الاحتمالات يضمن تحقق شيء بالفعل إلا كما يجوز للمقامر - في مغالطته الشهيرة - أن يعتقد أنه إذا خسر مرات عديدة متوالية ، فإن المرات التي

(١٣) أعنى أن القوانين الطبيعية مهمتها الوصف والقياس ، لا التفسير ، ولا بيان العلة .

سيربح فيها ربحًا متواليا آتية لامهرب لها . ظنًا منه أن « قانون المتوسطات يجعل المعدل يتساوى في النهاية » ، حيث - في الحقيقة - لا يوجد - في الواقع - مثل هذا القانون الذي يجعل الأشياء تحدث على نحو أو آخر .

وهو أشبه بالمغنى العالمى « الذى احترق الملهى الليلى الذى يعمل فيه فقال : « عشرة آلاف ملهى ليلى فى هذه البلاد ، ولكن يبدو أنها ألغت قانون المتوسطات وفسخته ، لأنها اختارت ملهى واحدًا بالذات هو الذى أعمل فيه .. ومن العجيب أن ذلك لا يحدث عندما أراهن فى السباق » (١٤)

إنه لا يصبح القول بأن مصدر الانضباط هو حساب الاحتمالات الذى يقرر حتمية ظهور حالة معينة بنسبة معينة ، كلما تكررت احتمالات الظهور مرات معينة ، وستزيد هذه المسألة وضوحًا فى بحثنا فى عجز العلم عن تجنب القول بالمصادفة ، وذلك لأن من المقرر أيضًا عند العلماء أن هذه الحتمية (ليست إلا تصورًا رياضيًا يتصف بما تتصف به الرياضة من ضبط و يقين طالما لم يطبق ولكنه عند التطبيق ينشأ عدم اليقين) (١٥) هذا ما يقوله برتراند رسل نفسه ، وهو ملحد . ويقول الدكتور ليكون دى نوى ، وهو مؤمن : (لا يمكننا أن نثبت أن الفرص الضئيلة سوف تتحقق حتى فى نهاية بليون قرن ، فقد تتحقق ذرة واحدة منذ البداية ثم لا تعود ثانية على الإطلاق) (١٦)

أما وقد تحقق هذا الانضباط بالفعل فى حالات معروفة فى الطبيعة فى انضباط المجموع الإحصائى للصغريات ، وانضباط نسبة الوفيات فى بيئة معينة ، وانضباط نسبة الذكور إلى الإناث فى المواليد .. إلخ .

فإن الأمر يرجع إذن إلى غير قانون الاحتمالات النظرى .
وهنا أيضا تسقط دعوى العلم فى الاستغناء بالأسباب : مهما يكن تفسيره لهذه الأسباب ، عن الإرادة ويعود للإرادة حقها فى تفسير الظواهر

(١٤) فن الاقتناع للدكتور ليونيل روى ص ٢٥٦ .

(١٥) فلسفى لبرتراند رسل ص ٢٣٥

(١٦) مصير البشرية ص ٣٣ ، ٣٤ .

بل هنا ينبغي أن نستنبط ما نسميه :

دليل الانضباط الإحصائي الواقعي للصغريات على وجود الله :

ومحتوى هذا الدليل هو أن الصغريات التي تتكون منها المادة لا تحتوى على قوانين تحكم سيرها ، ومع ذلك فإنه عندما تكثر هذه الصغريات وتكون المجموع الكبير (الجسم) يدخل هذا المجموع تحت قوانين الميكانيكا المعروفة ، وهذه القوانين التي تتحكم في سلوك الأجسام مجرد قوانين إحصائية تعطى النتيجة المتوسطة لعدد كبير من الحركات دون حتمية تطبيقية ترجع إليها ودون حتمية ترجع إلى الأصل المادى ، فهي إذن - أى هذه الحتمية أو هذا الانضباط الواقعي - يأتى من خارج الوضع النظرى لهذه القوانين ، ومن خارج الأصل المادى للمادة ، فهي إذن راجعة إلى إرادة الله سبحانه وتعالى .

٤ - إن برتراندرسل يهاجم رجال الدين في محاولتهم الاستفادة بمبدأ عدم التحدد : من أجل إثبات وجود الإرادة الإلهية وراء الظواهر الطبيعية .

وهو يبنى هذا الهجوم على مغالطة :

فيدعى أنهم يحالون إسقاط مبدأ العلية ^(١٧) وانهم إذ يفعلون ذلك يكون عليهم أن ينكروا « الذاكرة » لأنها تعتمد على العلية ! ويقول : « فإذا ما عجزنا عن استنتاج وجود غيرنا من الناس ، بل واستنتاج ماضينا فما أعجزنا عن استنتاج الله أو أى شىء آخر مما يتوق رجال اللاهوت إلى استنتاجه) ثم يقول : (وإن مبدأ العلية قد يكون صحيحًا كما أنه من الممكن أن يكون غير صحيح ، بيد أن الإنسان الذى ينتج بعدم صحته لا يدرك تمامًا معنى عدم صحة هذا المبدأ ، إنه فى العادة يستبقى التسليم بكل ما يترعب فيه من قوانين العلية ، من مثل أن الطعام يغذى ، والبنك سيدفع له رصيدا مقابل شيكاته مادام له رصيد ، فى حين يرفض من قوانين العلة مالا يلائمة ، وأى سذاجة أكثر سذاجة من هذا الموقف الطفلى ^(١٨))

وهكذا يسلط رسل سخريته على رجال الدين ، وهى مردودة عليه لأنه ما أظن أنه يغيب عنه أن رجال الدين إذ يتهجون بمبدأ عدم التحديد لا يرون فيه إسقاطًا للعية مطلقًا ، وإنما يرون فيه دلالة على أن العلية كامنة وراء سلسلة الظواهر الطبيعية لافياها ويرجعون بها إلى أمر

(١٧) والحقيقة أنهم لا يفعلون ذلك ..

(١٨) مجموعة عالمنا المجنون ص ٥٧ ، ٥٨

خارج عنها ، هي الإرادة الإلهية . إن رجال الدين أشد تمسكا بمبدأ العلية على النحو الذى يقررونه (وكما وجدناه عند الإمام الغزالى) لأنهم يرون فيه دليلا من أدلتهم على وجود الله وهذه السخرية التى ساقها هو أحق بها ومن تابعه من منكرى وجود الله ، فهم الذين يستعملون مبدأ العلية فيما يروق لهم ، ويرفضونه حيث لا يروق ، إنهم يرفضونه عند ما يكون طريقا للاستدلال على وجود الله ، فى حين يقبلونه فى الاستدال به على علية الظواهر ، بل إنهم ليوغلون فى ذلك ، إذ يؤمنون بوجوده فى الظواهر إيمانا أعمى غير مستند إلى البحث التجريبي الذى يعتمدون عليه (١٩)

وإذا تبين ذلك يصبح لا مجال لإيغال رسل فى السخرية من رجال الدين ، إذ يسجل عليهم أنهم مع محاولتهم إثبات صحة الدين من خلال مبدأ عدم التحديد يعودون فيحاولون أن يثبتوا (صحة الدين عن طريق الذرات التى تطيع قوانين الطبيعة ، وهو الرأى الذى يؤمن به السيرجيميس جيتز)

ثم يقول ساخرا (والغريب - أو لعله من المضحك - أن نرى رجال الدين يستون فى حماسهم الكل من الرأين ، وكأنما بات همهم كله استنقاذ العقيدة بأى ثمن وبأى وسيلة) (٢٠)

هكذا يلجأ رسل إلى هذا الأسلوب الساخر ، فى مقام جليل كهذا لنكشف مغالطته ، على رجال الدين ، الذين هم كما رأينا لا يسقطون مبدأ العلية مطلقا ، وإنما يثبتونه راجعين به إلى ماخلف الظواهر ، إلى الإرادة الإلهية ومن ثم يستشفون هذه الإرادة فى كلتا الحالين ، حالة التحدد ، وحالة عدم التحدد ، بل هم يرون فى التراوح بين الحالتين دليلا جديدا على « علية » الإرادة الإلهية .

إنه لحق مشروع - منطقيا - للفكر الدينى أن يثبت مبدأ « الإرادة الإلهية » سواء ثبت مبدأ (عدم التحدد) أو ثبت مبدأ (الحتمية) ، لأنه فى كلا الحالين يقوم الدين على أن العلة الحقيقية كامنة وراء الظواهر .

إن افتراض حتمية القانون لا يلغى الإرادة الإلهية كما لا يلغى القول بعدم الحتمية .

(١٩) وذلك عندما يصرون على وجوده فى حين أن الفيزياء الحديثة تدل على عدم وجوده (مبدأ عدم التحدد) .

(٢٠) مجموعة عالمنا المجنون ص ٥٩ .

حدوث العالم وفناؤه :

أولا : الكون متناه حجماً :

هذا ما يقرره العلم الحديث :

فلقد تمكن أينشتين من إيجاد نصف قطر الكون ، وبالتعبير الرياضى : وجد أينشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسياً مع الجذر التربيعى للكثافة .

وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة فى الكون يكون التقدير الحالى لنصف قطر الكون هو ٢ وأمامها ثلاثة وعشرون صفراً - من الأميال ، وترتيباً على ذلك يقول العلماء : إنه إذا تمكن أحد الفلكيين يوماً ما من بناء تلسكوب كبير بعيد المدى ، فإننا نستطيع أن نتخيل ما يمكن أن يحدث عندما ينظر أحد من خلاله .

(ربما يرى جسماً لامعاً مضيئاً يشبه القمر ، وينمو على سطحه شجرة منحنية غريبة المنظر . وقد تمضى ساعات طويلة من البحث والتدقيق قبل أن تشرق عليه الفكرة بأنه ينظر إلى صلته اللامعة ، وقد أتم الضوء الصادر عنها دورته حول الكون وعاد ثانية) (٢١) يقول سير آرثر أدنجتون :

(وبطبيعة الحال فإن هذه الفكرة التى تتضمن فراغاً كروياً مقفلاً قد يصعب هضمها إلى حد كبير ، ولكن من الحق أنها ليست أسوأ من تلك الفكرة الأقدم المتعلقة بالفضاء اللانهائى المفتوح الذى لا يمكن أن يتصوره أحد فليس ثمة من يستطيع أن يتصور اللانهاية) (٢٢)

ثانياً : الكون متناه زمنياً

يستدل العلم الحديث على أن للكون بداية من عدد من النتائج التى توصل إليها أخيراً :
١ - فهو متناه فى المستقبل .

وذلك يستدل عليه من قابلية المادة للفناء ، كما تقرره الفيزياء الحديثة خلافاً لما يعتقد

(٢١) النسبية فى متناول الجميع ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ .

(٢٢) العلم أسراراً وخفايا ج ١ ص ٩٦ ، ولا يظعن فى استدلالنا بهذه النتيجة التى توصل إليها أينشتين ما ثبت بعد ذلك من أن الكون فى حالة اتساع مستمر ، فهذا من حيث الاستدلال على نهاية الكون حجماً مجرد تعديل جزئى وليس إلغاء .

المخدوعون من تلاميذ المدارس الثانوية وأضرابهم .

يقول الدكتور جورج جاموف من مشاهير رجال الفيزياء النووية المعاصرين : (إن ميكانيكا النسبية تؤدي إلى احتمال وجود عالمين مختلفين : أحدهما : موجب وهو الذى نعيش فيه .

والثاني غريب سالب : وهو مالا سبيل له سوى تحدى واعتراض سبيل تصوراتنا وأحلامنا .

وكتلة الأجسام فى هذا العالم السالب هى بدورها سالبة كذلك . ومعنى ذلك أنها عندما تدفع فى اتجاه معين تتحرك فى الاتجاه المضاد . وبطريقة التشابه أو المقارنة نستطيع أن نطلق على الكهارب التى لها كتل سالبة اسم الكهارب البليدة . (٢٣) ثم يقول :

(ونظراً لإمكان وجود البروتونات والنيوترونات والكهارب التى تتكون منها ذرات المادة العادية وظهورها جميعاً فى الحالات المضادة ، فإن ذلك يعنى إمكان وجود المادة المكونة من هذه الجسيمات .

ومن اللازم أن تكون جميع الصفات الكيماوية والطبيعية للمادة المضادة هى عينا صفات المادة العادية ، والسبيل الوحيد الذى نستطيع به أن نقرر أن حجرين يتكونان من مادتين متضادتين فيما بينهما هو ضمهما معاً فإذا لم يحدث شيء فهما من نفس النوع المادى ، أما إذا حدثت بينهما عملية إفناء (٢٤) ذريعة فهما من مادتين متضادتين .

فهل مادة الكون بأسره من نفس النوع أم أن هناك أرجاء من نوع مادتنا وأخرى من المادة المضادة موزعة هكذا حسباً اتفق عبر الفضاء اللانهائى ؟

هناك رأى قوى بأن المادة المنتشرة فى مجموعتنا الشمسية والتى تدخل فى نطاق الطريق

(٢٣) قصة الميثافيزيقا ص ٣٥٤ ، وقد جاء أخيراً فى الأنباء العلمية (أنه نجح فى منتصف هذا العام فريق من علماء المنظمة الأوروبية للبحوث النووية « سيرن » فى تحقيق معجزة علمية أقرب إلى الخيال . وهى تخليق أشعة متصلة من جسيمات المادة المضادة وهى المادة ذات الوجود السالب التى إذا ما التقت بالمادة العادية فلأنها تغنيها . وينتج عن ذلك فراغ خال من المادة .. وأعلنت المنظمة أن تخليق أشعة الأنثيرونات هو بداية عصر جديد فى ميدان التعرف على عالم المادة المضادة) . انظر مجلة أكتوبر العدد ١١٤ فى ١٩٧٨/١٢/٣٠ .

(٢٤) بينا فى موضع آخر أن قانون بقاء الطاقة قانون افتراضى ، لا بد منه للمنهج العلمى ، وليس معبراً عن حقيقة خارجية تجريبية . انظر كتابنا « عقائد العلم » .

اللبني « طريق التبانة » هي من نوع واجد متجانس ..
ولكن السؤال هو : هل أقرب المجرات لنا في الفضاء مثل سديم اندروميديا العظيم ، وهل
مئات ملايين مجرات النجوم الأخرى المتناثرة في الفضاء تتكون كلها من نفس النوع من المادة ،
أم هي خليط مكون من ٥٠٪ من كل من المادتين ؟
وإذا كانت جميع مادة الكون من نوع واحد ، فلماذا يكون الأمر هكذا ؟
وإذا كان بعضها من المادة العادية .. وبعضها الآخر من المادة المضادة .. فكيف تم فصل
هذه الأجزاء المميزة بعضها عن بعض .
إننا لا نملك الإجابة عن أى من هذه الأسئلة (٢٥)
ولكننا نحن نتصدى للإجابة :
إذ هنا ينبغي أن تستنبط دليلا على وجود الله يمكن أن نسميه :

دليل الإمساك : أو دليل إمساك المادة من الفناء .

فحوى هذا الدليل : أنه مادام أن الفيزياء الحديثة تثبت أن المادة لها قابلية مستمرة
للفناء ، وأن هذا الفناء يحدث عندما تلتقي بمادة أخرى تماثلها تماما في جميع الصفات ، وأن
شيئا ما يحدث آنذاك ، لا يعرفه العلم إلا عند حدوثه ، فيسمى بعض هذه المادة (مادة
عادية) ، وبعضها الآخر (مادة مناقضة)
فهذا يدل على أن عامل الحفظ وارد من خارج المادة ، كما يدل على أن عامل الإفناء وارد
من خارجها كذلك : وهو الله سبحانه وتعالى . وهو مصداق قوله تعالى (إن الله يمسك
السموات والأرض أن تزولا . ولئن زالتا إن أمسكها من أحد من بعده) صدق الله العظيم .
٢ - وهو متناه من جهة الماضي :

ويقول جورج جاموف عن تولد المادة من لا شيء وذهابها إلى لا شيء وفنائها بالإشعاع .
(ذهب نيل بور .. إلى أن قانون بقاء الطاقة لا ينطبق في حالة تحللات بيتا ذات النشاط
الإشعاعي ، وأنه في حالة انبعاث جسيم بطلوني من جسيمات بيتا تختفي كمية معينة من الطاقة ..
أما في حالة انبعاث جسيم سريع من جسيمات بيتا فيكون من الممكن تولد كمية إضافية من
الطاقة من لا شيء .

وتبعا لهذه النظرية فإن قانون بقاء الطاقة في العمليات النووية الأولى ينطبق على المتوسط فقط (٢٦)

وهذا الذي يقرره العلم الحديث من فناء المادة ، يذهب - في تقديري - إلى أبعد مما ذهب إليه شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبري عندما استدل على فناء المادة بما أثبتته العلم الحديث من تحولها إلى مائيس بمادة (٢٧)

٣ - بل هناك دلالات علمية أقوى ، على أن للعالم بداية تستنتج مما توصل إليه الفيزياء الحديثة عن تمدد الكون إذا أضيف ذلك .. إلى ما تقرر عن تنامي الكون حجما : يقول السير آرثر ادنجتون عالم الفلك الإنجليزي الكبير :

(من الاستنتاجات التي أخذناها عن النظرية النسبية ، أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم « التنافر الكوني » تعمل على نشوء هذا النوع من التشتت الذي معه يتباعد كل جرم عن أي جرم آخر) (٢٨)

ولم تكن قوة التنافر الكوني هذه مجرد استنتاج من النظرية النسبية ، ولكنها من المسائل التي أسفرت عنها الملاحظة والرصد الفلكي فيما تم كشفه أخيرا من التباعد بين الأجرام يقول أدنجتون :

(والشئ الملحوظ الذي تم اكتشافه فيما يتعلق بالمجرات هو أنها تجرى متباعدة عن مجرتنا ، وأنها كلما ازداد بعدها عنا ازدادت سرعتها . وتنطلق المجرات بسرعات عالية جدا .

ولماذا تجرى كلها متباعدة عنا ؟ إذا ما فكرنا قليلا فسوف نرى أن النفور لا يوجه مباشرة ضدنا . فإنها في نفس الوقت الذي تتباعد فيه عنا إذا بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك .. وهذا التمدد لا يتجه بعيدا عن مركز بالذات ، ولكن يسبب تشتتا عاما .

ويسير الاتساع بالمعدل الحالي إلى المدى الذي معه سوف تصل السدم ، إلى ضعف أبعادها الحالية في مدى ١٣٠٠ مليون سنة .. ونحن نعتقد أنه جنبا إلى جنب مع تمدد اتساع الكون

(٢٦) قصة الفيزياء ص ٣٨١

(٢٧) موقف العقل والعلم ج ١ ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢٨) العلم أسرار وخفاياه : ج ١ ص ٩٧

المادى يتمدد الفضاء نفسه ، وتتلخص الفكرة فى أن المجرات التى تمثل الجزر تتناثر عبر فضاء كروى يتمدد (٢٩)

يقول سير آرثر أدنجتون :

(إن فترة ١٣٠٠ مليون سنة تعتبر زمنا قصيرا فى تاريخ الكون) : فإذا أضفنا ذلك كله إلى ماتقرر عن تنهى الكون حجما كان لا بد أن نستنتج أن - الكون متناه أيضا زمنا . وهذا ما عبر عنه أرثر أدنجتون بقوله :

(ويعنى ذلك بالتالى أننا لانستطيع أن نرجع القهقرى فى الزمن إلى مالا نهاية) (٣٠) . وإذا كان هذا القول لا يرضى العلماء العاجزين عن تصور كون له بداية واراودوا أن يجمعوا بين القول يكون متمدد ، والقول بأنه بدون بداية أو نهاية . فقد فعلوا ذلك عن طريق الاقرار بنظرية الخلق ، ووجود المادة من العدم ، والتخلى عن مبدأ بقاء الطاقة ... بقول الدكتور فايسكوف .. (يدافع فريق من العلماء عن وجهة نظر تسترعى الاهتمام تتجنب هذه الحالة الخارقة للعادة التى كان عليها الكون فى البداية إذ يصحب تمدد الكون طبقا لأراء هذا الفريق خلق مستمر للمادة فى الفضاء ، والمفروض أن تخلق مادة جديدة كلما ترك التمدد قضاء كبيرا غير عادى بين المجرات ، وتحتل مناطق الفضاء هذه ، وتتجمع فى نجوم ومجرات جديدة ، ويكون انتاج المادة الجديدة طبقا لهذه النظرية بالقدر الكافى لحفظ المسافة بين المجرات ثابتة تقريبا على الرغم من التمدد وعلى هذا الأساس يمكن تصور كون متمدد بدون بداية أو نهاية) . نعم لقد تراجع عن القول ببداية الكون ونهايته لكن تراجعته كان إلى خندق القول بالخلق ... - يقول : (إن عدد المجرات كان قليلا فى ذلك الوقت ، ومعظم المجرات التى نراها خلقت فى الفترة الزمنية بين البداية الظاهرية (١١) للكون والوقت الحاضر) .

ولست أدري لماذا يمكن تصور خلق أكثر المجرات الموجودة حاليا ولا يمكن تصور خلق باقى ذلك القليل الذى يصر بغير مبرر على أنه كان موجودا بغير بداية ؟؟ - ثم يقرر المؤلف أيضا أن عملية الخلق مستمرة فى المستقبل ..

يقول : (سوف لاتنحف المجرات فى المستقبل ، وذلك لأن هناك مجرات جديدة تخلق

(٢٩) انظر العلم أسرارهِ وخفاياه للدكتور هارلو شابلى ج١ ص ٩٥ - ٩٧ والتصوص المأخوذة من السير آرثر أدنجتون نشرها فى مقال له عام ١٩٣٧ .

(٣٠) العلم أسرارهِ وخفاياه ج١ ص ٩٦ .

باستمرار . فالجرات تولد بصفة مستمرة وتتحرك متباعدة أحداها عن الأخرى في الفضاء اللانهائي ..) .

وإذا كان هذا رأى فريق من العلماء فما رأى المؤلف ، يقول : (هذا ولا توجد حقائق كثيرة تدعم هذه الآراء ، كما لا يوجد أى شىء يتناقض معها) .

ويصل المؤلف إلى حد التنكر لمبدأ بقاء الطاقة ، ويراه غير صالح للحاكم على الزمن السحيق ، كما يراه غير صالح لمعارضة ماذهب إليه هذا الفريق من العلماء إذ يقول : (حقيقى أن فكرة خلق المادة من لا شىء في الفضاء تتعارض مع آرائنا العادية في بقاء المادة والطاقة إلا أن الكمية اللازمة لحفظ الكون من (النحافة) صغيرة جداً للدرجة تستحيل معها ملاحظتها في المعمل فكل ما يلزم هو خلق ذرة أيديروجين واحدة سنوياً في الميل المكعب من الفضاء ، ومن المستحيل ملاحظة هذه الكمية اللانهائية في الصغر بطريقة مباشرة^(١) .

ياسبحان الله ، تأمل قوله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم ، وما كانت متخذ المضلين عضداً) .

وهنا يمكننا أن نقول بأن النظريات العلمية أخذت تكف عن الاعتراض على مبدأ الخلق ، على الأقل - وتقرر إمكانيته علمياً ، وأنها تكاد تنحصر الآن في التردد بين نظريتين : يشير إليهما الدكتور هارلو شابلي مدير مرصد هارفارد (من عام ١٩٢١ - ١٩٥٢) ؛ هما : النظرية التي تنادى بأن الكون نشأ في لحظة واحدة عارمة .

والنظرية التي ينادى بها مجموعة من العلماء الإنجليز وتذهب إلى أن الكون نتيجة عملية نشوء مستمر من غير ابتداء أو انتهاء معين ؟

ويتساءل : أى هاتين النظريتين ترجحه الحقائق العلمية ؟

يقول :

(إنه لما كان معدل التمدد يتباطأ فعلاً ، وأن كثافة المادة تزداد بازدياد المسافة ، فإن هاتين الحقيقتين تشيران إلى كون خلق دفعة واحدة وراح يتطور وتقفان ضد نظريات النشوء المستمر)

(١) انظر ص ٢١٠ - ٢١١ ، من كتاب المعارفة والتساؤل للدكتور فكتور فايسكوف (كتبه عام ١٩٦٣) ترجمة الدكتور سيد رمضان هدارة (النشرة العربية لدار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة) .

٤ - وتستنتج حقيقة أن للكون بداية أيضا من القانون الثانى للديناميكا الحرارية .
فحوى هذا القانون أن الحرارة تسرى دائما من الأجسام الساخنة إلى الأجسام الباردة
ولا يحدث العكس بتاتا .

وإنه ليس فى الإمكان تحويل الحرارة إلى طاقة ميكانيكية من غير أن يكون لدينا فائض أو
مزيد من الحرارة الهابطة من مكان ساخن إلى آخر بارد (٣٢)

وبالرغم من السيد برتراندرسل ، فإننا نجد فى هذا القانون مايدل على حدوث العالم ،
واحتياجه لمحدث .

وسنترك السيد برتراندرسل نفسه يقدم لنا هذا القانون ودلالته .

يقول رسل :

إنه إذا كان هناك فرق فى درجة الحرارة بين جسمين متجاورين فإن الأشد حرارة منهما يبرد
والأشد برودة تأخذ درجة حرارته فى الارتفاع حتى يتساويا فى درجة الحرارة .

ولكن سرعان ماوجد أن للقانون معنى أعم من هذا بكثير .

فالدقائق المادية فى الأجسام الشديدة الحرارة تتحرك فى سرعة كبيرة جداً ، فى حين أن
تلك فى الأجسام الباردة تتحرك بسرعة أقل .

وفى آخر الأمر يجد عدد من الدقائق السريعة الحركة وعدد من الدقائق البطيئة الحركة أنهما
فى حيز واحد ، فإن الدقائق السريعة ترتطم بالبطيئة حتى تصل المجموعتان إلى سرعة متوسطة
مشتركة .

وتصدق الحقيقة الماثلة على كل صور الطاقة . فحيثما وجد قدر كبير من الطاقة فى حيز ما
وقدر ضئيل فى حيز مجاور ، مالت الطاقة إلى الانتقال من الحيز الأول إلى الثانى حتى يتم
التساوى . وهذه العملية لارجوع فيها) .

ويقول رسل :

(لعل من أعوص المسائل التى تعترض طريق العلم فى هذه الآونة الأخيرة تلك المشكلة التى
نتجت عما يبدو لنا من انهيار العالم .

ذلك أن العالم - مثلاً - به من العناصر الإشعاعية ما ينحل باستمرار إلى عنصر أقل تركيباً ، ولانعرف الوسيلة التي نتمكن بها من إعادة تجميع وتركيب هذه العناصر^(٣٣) ونظراً لأن الكون المادى يعتبر الآن فى نظر الفيزيكا متناهيًا ويتكون من عدد محدود ، وإن كان غير معروف من الإلكترونات والبروتونات ، فهناك حد نظرى للتجميع الممكن للطاقة فى بعض الأماكن دون الأخرى ، فإذا رجعنا بالبصر إلى الماضى وجدنا بعد إيفالنا فيه .. أننا وصلنا إلى حالة للعالم لا يمكن أنها سبقت بحالة أخرى وهذه الحالة الأولى هى التى كانت فيها الطاقة موزعة توزيعاً أبعد ما يكون عن المساواة^(٣٤)

ويشرح أدنجتون هذه النقطة فيقول :

(وكلما توغلنا فى ماضى الزمن وجدنا أن العالم يزداد تمايزاً بالتدريج إلى أن نصل إلى لحظة كانت فيها قوى العالم متمايزة تمايزاً كاملاً ، ومن المستحيل أن نتجاوز هذه اللحظة إيفالاً فى الماضى ، فالتمايز الذى نتكلم عنه يبلغ مرتبه الكمال ، ولا توجد سلسلة لا متناهية من حالات التمايز الأعلى والأكثر علوًا وهذا التنظيم نقيض المصادفة ، فهو شىء لا يمكن حدوثه عرضاً واتفاقاً) ويعلق أرسل على أدنجتون فيقول :

(ويلاحظ أن أدنجتون فى هذه الفقرة لم يستتج حدثاً محدداً للخلق بيد الخالق ، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة ، مع أن الحجج العلمية المؤدية إلى النتيجة التى يرفضها أقوى بكثير من الحجج التى تعارضها .

ثم يقول : (إني أعتقد أنه يجب التسليم بأن ما يمكن أن يقال إثباتاً لفكرة أن الكون له بداية فى الزمان ، فى عصر ليس باللامتناهى فى قدمه ، يرجح كثيراً ما يمكن أن يقال إثباتاً لأى استنتاج آخر .)

وبالرغم من أن رسل يشك فى سريان هذا القانون فى كل الأزمان على أساس غيبي متعنت قائلًا : (قد لا يسرى القانون الثانى للديناميكا الحرارية على كل زمان ومكان) ، فإنه يضطر

(٣٣) مجموعة عالمنا المجنون ، جمع وترجمة نظمي لوقا ص ٦٥ .

(٣٤) مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٥ - ٦٧ .

إلى أن يقول : (ينبغي علينا أن نقبل مؤقتاً افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد وإن كان غير معروف) (٣٥)

وقد كان من البدهى أن يخضع رسل لهذه النتيجة وما تؤدي إليه من أن العالم من صنع خالق .

ولكنه وقد وصل إلى هذه النقطة يبدو وكأن قد أصابه مس .
فيذهب يرتكب حماقات عجيبة .

إنه يرفض التسليم بالخالق مفضلاً عليه القول : (بأن الكون قد بدأ تلقائياً) .
فإذا بدا له أن هذا قول عجيب ، قال شيئاً أعجب ، قال : (إنه ليس من قانون في الطبيعة يقول إن ما يبدو عجيباً لا يمكن أن يحدث) !

وهو يفضل أن يرتكب هذه الحماقة العجيبة ، على القول بخلق الله للعالم ، ويرى أن قانون الطبيعة لا يقبل القول بالخالق (لأن استنتاج « خالق » للعالم هو استنتاج علة ، ولا يسلم بالاستنتاجات العلية في العلم إلا حين تبدأ من قوانين محسوسة والخلق من العدم لم يره أحد) (٣٦)

وهكذا : « الخلق من عدم على يد خالق » لا يسلم به العلم ، ولكن العلم يسلم بالخلق من عدم إذا كان لا على يد خالق .

هكذا : « الخلق من عدم لم يره أحد » على يد خالق لا يسلم به العلم ولكن العلم يسلم بالخلق من عدم لم يره أحد إذا لم يكن على يد خالق .
ما أعجب هذا الخفيض الذي وصل إليه عقل الفيلسوف .

ما أصدق أن يقال عن رسل ما قاله هو عن أدنجنون (إنه لم يستنتج حدثاً محدداً للخلق ، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة) . وما أصدق بسكال حين أخذ يعلل لإصرار الملحد على الحادة وهو ينطبق أعظم الانطباق على رسل في هذا الموقف ، وفي غيره من المواقف التي نتابعها :

(٣٥) مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٩ ، ٧٠

(٣٦) مجموعة عالمنا المجنون ص ٧٠ ، وانظر ص ١١٨ من هذا الكتاب .

يقول بسكال : (إن ما يجعل الملحد متصلباً في إلحاده ، ليس ضعف الشواهد الموجودة في العالم المنظور ، بل قرار اتخذه الإرادة والعواطف . والعيب الرئيسي في مذهب للألوهية مبني على الاعتبارات الرياضية والفزيائية وحدها ، هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الإنسانية التي تشكل في نهاية الأمر موقف الإنسان من الله) (٣٧)

(٣٧) الله في الفلسفة الحديثة تأليف جيمس كوليتز ص ٤٦١ .

الفصل السابع

إيمان بعض مشاهير العلماء

التجريين المعاصرين

١ - الدكتور ويلارد فرانك لبي :

عالم الذرة العملاق

حاصل على جائزة نوبل عام ١٩٦٠

عضو لجنة الطاقة الذرية الأمريكية .

كان رجلا جم النشاط وكانت أهم دوافعه للعمل « الرغبة في فهم أسرار الطبيعة » .

ولقد سئل هل يؤثر هذا على شعوره الديني وإيمانه بالله ؟ فأجاب :

« أنا واثق أنه ليس هناك عالم ملحد ، فإن ذلك مستحيل ، وإن كانت العلاقة بينه وبين

المراسم الدينية قد لاتبدو واضحة في بعض الأحيان » ^(١)

٢ - الدكتور تشارلز هارد تاونز (ولد عام ١٩١٥) :

وهو من كبار العلماء الأمريكيين .

مخترع الميزر ، وهو مجموعة من الأدوات ذات الأثر الهام في ميدان العلم والصناعة ، لا يقل

شأنا عن الترانزستور ، استطاع هذا الجهاز أن يزيد من مجال التلسكوبات اللاسلكية وأن يجعل

الاتصال بين الأقمار ممكنا ، وأن يجرى اختبارا لنظرية أنشتين ، ويوثقها .

يقول تاونز :

لست أرى أية صعوبة في الجمع بين العلم والإيمان الديني . فأنا شخصا اعتبر العلم جزءا

من الدين .

(١) من حياة العلماء ص ٦٤ .

إن العلم هو دراسة للكون وعلاقتنا به ، وهو مبنى على عدد من الفروض والمعتقدات ، واعتقد أن للدين الكثير من الملامح نفسها وأن الدين والعلم لا بد أن يزدادا تقارباً فهما يتجهان في نفس الاتجاه (٢)

وأنا أعلم أن البعض يعتقدون أنها يسيران في خطين متعارضين ، ولكنى أعتقد أن هذا الاعتقاد ناشئ عن سوء الفهم ، سوء فهم جذرى لما هو الدين وما هو العلم إن الدين مبنى على افتراض أن هناك غرضاً وسبباً لوجود الكون ، والعلم مبنى على افتراض وجود نظام للكون .

العلم يحاول أن يكتشف هذا النظام ، والدين يحاول أن يكتشف السبب والاثنان يعتمدان على الإيمان .

وقد أصبح الإيمان في العلم شيئاً تلقائياً حتى لم يعد يراه الناس ، ففي العلم إيمان بأن للكون نظاماً يمكن للعقل البشرى فهمه ، وهذا الإيمان ليس قديماً وإنما نشأ منذ قرون عدة . وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقى نفسه في وسط الخرافات التى تقوم على عدم وجود نظام للكون ، حيث تحدث الأشياء لشهوات ولأسباب متعددة من الأرواح والشياطين وغيرها من الأشياء غير المعقولة .. ولا يمكن للعقل البشرى فهمها

ولكننا لانستطيع أن نثبت بأى طريقة أساسية أن الكون منظم ومنطقى ، وإنما نزعم ذلك ونعتبر أن الأمر كذلك ، ونجد أن أفعالنا تنطبق على الحقائق ، ولكن هذا شيء لا يمكن إثباته ، إنه في حقيقة الأمر إيمان ، إيمان يبدو أن له مايرره .

والنظر إلى الإيمان الدينى هو بنفس الطريقة . فعند ما يكون فيك الإيمان بالدين تحاول أن ترى مدى انطباق الإيمان على الحقائق . وكلما ازدادت تجاربك من الحياة واستفادتك من تجارب غيرك ازداد إيمانك حين ترى كيف تتفق معتقداتك الأساسية مع ما يحدث فعلاً . أنا أعتبر إذن الدين هو توافق الإيمان مع المشاهدة .

والعلم هو نفس الشيء فيعتقد الناس أن العلم يثبت أشياء ولكن هذا في الحقيقة غير صحيح ففي العلم الكثير من التجربة ومن المنطق .

وأعتقد أن العلم يمنحنا إحساساً عاطفياً وروحانياً عظيماً وخاصة حين تصادف فيها شيئاً جديداً واكتشافاً للكون لم يدركه من قبل أحد . أنها تجربة عاطفية هائلة أشبه بما نعبر عنه بالتجلى .

وأنه يبدو لي أن التجلي ما هو إلا الإحساس فجأة بفهم الإنسان وفهم علاقته بالكون وبالله سبحانه وتعالى وبالبشر الآخرين ، هذا تجلٍ لدين يحدث من تجارب الإنسان من أفكاره الماضية والحاضرة . هذا إدراك مفاجئ لحقيقة جديدة .

وعندنا موقف مماثل لهذا من العلم . وإنها لتجربة رائعة أن تدرك فجأة علاقة جديدة لم يرها أحد من قبل ، وأنتا لنعلم أنها هناك منذ الأزل وسوف تعرفها البشرية الآن وتبقى قائمة إلى الأبد . إن للفهم الجديد وللكشف الجديد نوعاً من الأبدية ، فأمامه فرصة للبقاء والخلود بالإضافة إلى ماله من الأثر الفكري والفائدة المحتملة للمجتمع (٣)

ولقد سئل فيم يستطيع الدين أن يساعدنا حيث يقصر العلم ؟ « فأجاب : (إنني أجد صعوبة في الإجابة على هذا السؤال لأنني لا اعتبر الدين والعلم شيئين منفصلين . إن العلم يستكشف نفس الميادين التي يرتادها الدين ، وحين تزداد إدراكاً ووعياً ستدرك أنها يسيران معاً . وأنها يبدأان من نقطتين مختلفتين

فالعلم يبدأ من نقطة محددة وينظر إلى أشياء بسيطة يحاول أن يفهمها ثم يتقدم خطوة فخطوة نحو ميادين أوسع ليصل إلى فهم الكون كله . أما الدين فيبدأ من النظرة الشاملة إلى هذا الكون . فالهدف إذن واحد وإن اختلف السبيلان .

وحين يلتقي العلم بالدين سنجد للعلم صورة أخرى غير مانعرف وللدين صورة أخرى . إن معظم الناس البعيدين عن العلم لا يدركون مدى ما أصاب العلم من تغيير ، وما حدث فيه من انقلاب كامل وما أصاب نظرتنا الفلسفية المبنية على التجارب العلمية من تبديل . لقد تغيرت القوانين الطبيعية تغيراً جذرياً .. ومن العجيب أن هذا التغير لم يؤثر على معلوماتنا السابقة .

واعتقد أن العلم سوف يستمر في تعديل وتبديل وانقلاب ، وأن إدراكنا الديني سوف يزداد عمقا لنصل في النهاية إلى صورة جديدة للعلم مع الدين (٤)

٣ - الدكتور جيمس ألفرد فان ألن :

حصل على دكتوراه الفلسفة في الطبيعة النووية ..

(٣) المصدر السابق ٩٠ .

أعظم علماء القضاء في أمريكا ...

صاحب اكتشاف « شريط فان ألن »

الذى يحيط بالكرة الأرضية . ويعتبر كشفه في أهمية اكتشاف كولومبس للعالم الجديد من الوجهة التاريخية .

سئل فان ألن :

هل يؤمن بالدين ؟

أجاب « طبعاً أنا مؤمن بالله وبالدين ! قد لا أذهب بانتظام إلى الكنيسة ، إن زوجتي أكثر منى تديناً ، وقد كان أبوها قسيساً وأخوها عالماً باللاهوت ، وأنا نشأت في أسرة متدينة وأتردد على الكنيسة أحياناً ، وإن كنت لا أساهم في نشاطها مساهمة فعالة ، وأولادى يذهبون إلى مدارس الأحد . إننى أؤمن بالله تعالى على أنه القوى القادر ، وإيماني ينبع عن العقل لا عن العاطفة ، ولست أفهم كيف يكون هناك تعارض بين العلم والدين .
إننى أعتقد أننى كلما زدت إدراكاً لقدرة الله وحكمته زدت علماً .^(٥) وازددت إيماناً بالله الذى خلق هذا الكون ونظمه^(٦) »

٤ - ألبرت بروس سابين :

عالم «الميكروبات» الشهير ، وصاحب مصل شلل الأطفال « سابين » المسمى باسمه . منحه الجامعات العظمى درجاتها الفخرية ، وقدرت الجمعيات الطبية والعلمية المعروفة أبحاثه بجوائزها القيمة .

ولد في بروسيا ، ثم هاجر إلى باترسون بولاية نيو جيرسى .

سئل سابين :

هل هناك علاقة بين الدين والعلم ؟

فأجاب :

(إن العلم وسيلة في فهم أسرار الكون ، وكلما استخدم الإنسان ما يقدم العلم إليه من

(٤) المصدر السابق ص ١٢١ .

(٥) المصدر السابق ص ١٦٨ .

(٦) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

معرفة ، تزداد نظرتة إلى الحياة عمقاً ويزداد أمام عجائب الخلق خشوعاً ويصل إلى الإيمان .
ولكن العلم نفسه ليس خيراً ولا شراً ، إنه يقدم المعرفة ، ولكنه لا يقدم الحكمة ، وهناك
فارق كبير بين المعرفة والحكمة ..) .

سئل :

هل يمكن إذن أن يكون هناك صدام بين العلم والإيمان بالله ؟

فأجاب :

قد يكون هناك صدام بين العلم وبين الإيمان بالآلهة من الأوثان التي ابتدعتها الإنسان الأول
منذ آلاف السنين لترضى حاجته . ولكن إذا اعترفنا بأن الله سبحانه وتعالى .. فيه معنى الخلق
كله والكون كله ، فلن يكون هناك أى تعارض ^(٧)
إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان . وبرغم أن رجل العلم قد لا يكون متديناً
بالمقاييس التقليدية ، فإنه يشعر بالخشوع وهو يزيع الستار عن أجزاء صغيرة من ذلك النظام
العظيم الذى يقوم عليه الكون ^(٨)

٥ - فيليب موريس هاويز :

أستاذ ورئيس قسم علم الاجتماع بجامعة شيكاغو ..
ومدير هيتين لأبحاث السكان فى نفس الجامعة ..

سئل :

هل يؤمن بالدين ؟

قال : (نعم أومن بالله لأنى أعتقد فى وجوده ، كما يعتقد فى وجوده البلايين من الناس ،
ولكن مسألة الإيمان والإلحاد والشك واليقين فى رأى مفتعله فى هذا القرن العشرين ، فى دنيا
العلوم الاجتماعية والأثروبولوجية فأننا شديد اليقين على أساس من معارف الاجتماع ، بأن
هناك إلها ، وإن الإنسان آمن به دائماً منذ أقدم العصور .

(٧) المصدر السابق ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٨) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

ودعني أكمل فأقول إني بصفتي من دارسي الحضارات والأديان ، أعتقد بإمكان تطبيق المنهج العلمي في دراسة الدين بكل عناصره ، فهي قابلة للتحليل والفهم والتنبؤ مثل غيرها . وإذا سألتني بعد ذلك كيف يتأثر سلوكك بوجود الله ؟ قلت : إنني أؤمن إيماناً عميقاً بأهمية القيم والأخلاق ، وقواعد السلوك التي يجب على البشر أن يتمسكوا بها ليحيوا حياة أسعد وليقوم مجتمع فاضل . وأنا لا أعتبر نفسي غير متدين ، وإن اعتقدت أن الإنجيل ليس مقدساً ، وإنما هو كتاب يمثل ثقافة الزمن الذي كتب فيه ^(٩) ويرى هاويز أن رجل العلم هو رجل دين يسبح بحمد العلم « العلم نوع من الأديان . والعالم رجل دين وهب نفسه للقيم التي آمن بها من البحث عن المعرفة وأنت تجد فيه نفس التعصب الذي تجده في المبشر أو القسيس » ^(١٠)

٦ - دين أفرت وولدرج :

حصل ولدرج عام ١٩٣٦ - وسنه لما يتجاوز الثالثة والعشرين - على الدكتوراه في الفلسفة بمرتبة الشرف في الطبيعة من معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا .

وفي المدة ما بين ١٩٥٨ ، ١٩٦٢ شغل وولدرج منصب رئيس لشركة من أنشط الشركات التي يعتمد نشاطها على العلوم في أمريكا وهي شركة تومسون راموا وولدرج ، ممثلاً بذلك الدور الجديد للعلماء الأمريكيين في إدارة الأعمال الصناعية والحكومية وغيرها ^(١١) يقول وولدرج :

(حين نشاهد تلك الظواهر التي تتصل بالأحياء والجماد والتي لاحصر لها ويمكن تفسيرها بحفنة من القوانين والمواد ، فلا بد أن نعتقد أن الكون قد نظم تنظيمًا رائعًا) ^(١٢) ويقول وولدرج :

لقد قطع علم الطبيعة الفلكية خطوات كثيرة في الأعوام القليلة الماضية نحو تبين نظام محكم لما يبدو لنا من اضطراب الكون ، وربما استطعنا أن نرجع بالكون كما يبدو اليوم إلى ما حدث

(٩) المصدر السابق ٢٨٨ .

(١٠) المصدر السابق ٣٤٤ .

(١١) المصدر السابق ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

(١٢) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

منذ خمسة عشر أو عشرين بليون عام مضت وتفسر كل ما حدث بعدها .. « ما أريد قوله هو أنني أعتقد أننا سوف نستطيع تفسير كل ما يجري في هذا الكون - وهذا ينطبق على المادة الحية وغير الحية - بالوصول إلى الظروف التي نشأ فيها الكون باستعمال بعض القوانين الطبيعية التي لا يأتيها الباطل ، وفي هذا الاعتقاد كما ترى أبدو مادياً . لكن الشيء الذي لا يمكن للعلم تفسيره هو حالة السكون عند نشوئه من الذي بدأ هذا كله ؟ ولماذا كان الكون بهذه الصورة عندما نشأ ؟ ولماذا تكون القوانين كما هي عليه ؟

لماذا وجد الفضاء في البدء ؟ إن بعض هذه الأسئلة جوهرية وأعتقد أنها خارجة عن نطاق العلم .

عند هذه النقطة يجب أن تقول إنها هبة .

إنها هناك . هل صنعها أحد ؟ .. وإذا كانت قد خلقت فماذا كان الأمر قبل الخليقة ؟ إن هناك جهوداً قاطعة لقدرة العقل الإنساني على الرجوع إلى ما قبل الأسباب الأولى والعلم لا يستطيع أن يفيدنا بشيء ، لأن العلم ماهو إلا أداة للتفكير المنطقي يصل من السبب إلى السبب ، فإذا رجعنا إلى الوراء نتساءل وما سبب هذا السبب الأول ؟ بدا العلم عاجزاً .

والآن ماهو اللفظ الذي نريد أن نطلقه على هذا كله هل هو لفظ الجلالة ؟ ذلك ما يؤمن به معظم الناس .

وقد أستخدم أنا « المجهول العظيم » الذي لا أجد السبيل إلى معرفته وهذا تعريف « الإله » بالنسبة إلى ، إنى أعتقد أن الذي بدأ الكون وجعله يسير على هذه السنن التي لا تتغير ولا تتبدل هو الله ، وإن كنت لا أدري كنهه (١٣)

الفصل الثامن

المنهج البنائي للدين (الضرورة العملية)

الإنسان لا يمكنه أن يعيش مع « الشك »
مثلاً أنه لا يمكنه أن يعيش مع « الجوع »
وهو مع الجوع « يموت »
لكنه مع « الشك » يستسلم .
يستسلم بحكم « الضرورة العملية »
والضرورة العملية أنواع ودرجات مختلفة القيمة .
وخير أنواع الضرورة العملية التي يستسلم لها الإنسان « الاستسلام » « لله » سبحانه وتعالى .
كيف ؟
هذا ما نوضحه في الصفحات التالية ..

العقليون اليقينيون يعتمدون على الضرورة العلمية :
في الفلسفة القديمة : عند أفلاطون أن التعلم لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك علم سابق ،
وهذا العلم السابق لا يمكن أن يتسلسل إلى غير نهاية ، بل لابد أن يقف الإنسان عند أشياء
ضرورية يقينية بعدها تبدأ البرهنة .. وتقوم جينثد مشكلة هي :

من أين لنا الوصول إلى هذه المعرفة الضرورية اليقينية الأولية ؟
اضطر أفلاطون ليحل هذه المشكلة إلى القول بالتذكر ، فهو يرى أن هذه المعارف

الضرورية لا يجدها الإنسان في نفسه إلا لأنه قد حصلها من قبل في حياة سابقة حيثها النفس في عالم المثل^(١).

أما أرسطو فكان يرى أن مصدر هذه الأوليات هو العقل ، وهي دائماً صادقة وتقوم هذه الأوليات جميعها على مبدأ عدم التناقض ..

(وأرسطو يقول عن هذا المبدأ : إنه لا يمكن لأى عاقل أن يشك فيه بجد ، كما أنه لا يمكن مطلقاً البرهنة عليه لأنه أولى)^(٢)

وهنا ينشأ سؤال :

ما هو هذا العقل الذى هو مصدر هذه الأوليات ؟

يقول أرسطو في الجزء الثانى من كتابه عن النفس :

(أما فيما يخص العقل فليس هناك شىء بديهي بشأنه)

ويقول الدكتور محمود قاسم في كتابه في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام : (ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة) .

وقد حاول شراحة تفسير هذا الغموض .

وعلى رأس هؤلاء إسكندر الأفروديسى الذى ذهب إلى أن العقل الفعال عند أرسطو :

(ليس جزءاً من أجزاء النفس ، أو وظيفة من وظائفها ، بل هو الإله الذى يتمثل في

نفوس البشر ، ويقوم مقامهم في إدراك معانى الأشياء) .

وإسكندر الأفروديسى هذا هو الذى يقول عنه أبونصر الفارابى من حكماء المسلمين : لن

يكون المرء فيلسوفاً إلا إذا كان على رأى الإسكندر^(٣)

ويقول أميل بوترو عن هذا الإله الذى هو العقل عند أرسطو :

(إذا كان العقل قد ولى ظهره للديانة الموروثة فذلك لكى يؤسس ديناً أقوم وأصح .

ويقول : (ليس الإله - الذى هو العقل - تجريداً أو استدلالاً بحتاً إنه رئيس الطبيعة ،

إنه الملك الذى يحكم جميع الأشياء)^(٤) .

* * *

(١) أرسطو للدكتور عبدالرحمن بلوى ص ٦٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٣) في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام للدكتور محمود قاسم ص ١٩٧ ، ١٩٨ - ٢٠٢ .

(٤) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة لأميل بوترو ص ١١ ، ١٢ .

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المسلمين وجدناهم يذهبون إلى أن العلم يحصل عن طريق الفيض من العقل الفعال .

ذلك أن الإنسان بممارسته النظر والبحث يعد ذهنه لهذا الفيض ، والنتيجة وهى العلم تفيض عليه وجوباً .

يقول الفارابى :

(الروح الإنسانية تتمكن من العلم بقوة لها تسمى « العقل النظرى » وهذه الروح كالمرآة . وهذا العقل النظرى كصقالها ..

وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهى كما ترسم الأشباح فى المرايا الصقيلة) . وهنا نتساءل ، أو يجب أن نتساءل :

ما مصدر الثقة بهذا العقل ؟

إن العقل نفسه ولا أحد سواه يضع أماننا احتمال أن يكون هو نفسه ضالاً مضلاً ؟ وينظر فى هذا الفلسفة النقدية أو فلسفة الشك عند الغزالى ، وديكارت ، وهيوم ، وكانط ..

فما هو الضامن لسلامة العقل ، وقدرته على معرفة الحقيقة ؟

هنا تضع الفلسفات القديمة هذا الضمان كما رأينا من ناحية ماتقرره من نظرية فى الوجود ، تتضمن انتماء جوهر العقل إلى الكائنات العليا ، وأن ما يفيض عليه من علوم إنما يأتيه من المبادئ العليا المقدسة التى تتسلسل فى وجودها من الله إلى العقل الفعال .

ومن هنا تظن الفلسفة القديمة أنها وضعت الأساس العقلى للثقة فى العقل . لكن الحقيقة أنها مخدوعة - منهجياً - فى هذه الأمور . لأن هذه الثقة - من الناحية المنهجية - مترتبة على نظرية الوجود التى أشرنا إليها وهذه النظرية بدورها إنما هى نتيجة نظر عقلى ، وهذا النظر العقلى هو نفسه الذى نتساءل عن مصدر ثقنا به .

وإذن فطبيعة الأمور تقضى بأن توضع هذه الثقة أولاً ، أى قبل الوصول الى نظرية الوجود ، وإلا فإن كل ما يصل إليه العقل - نتيجة النظر - يكون مبنياً على أساس التسليم بالعقل ويظل العقل بكل ما حققه من نظر وبكل ما وصل إليه من نتائج ، قائماً على هذا السؤال : ما مصدر ثقنا بهذا العقل وينظره ونظرياته ؟

لا إجابة على هذا السؤال فى الفلسفة القديمة إلا إذا نقلنا نظرية الوجود من كونها نتيجة

للنظر إلى كونها مقدمة له ، وإذن تصبح نظرية الوجود بما فيها من مبادئ وكائنات عليا إيماناً أو ديناً .

وهنا - إذا لم نشأ أن نقع في الدور الباطل - ينقطع السؤال : بحكم الضرورة العملية

في علم الكلام :

فإذا انتقلنا إلى المتكلمين نرى :

المتكلمين من المعتزلة يذهبون إلى أن معرفة الله تعالى لا تكون بالدليل النقلى ، وإنما تكون بالدليل العقلى المستقبل .

والمراد بالدليل العقلى المستقل الذى يقوم فيه العقل بالاستدلال ، بجهد ذاتى ، يتبع فيه الطرق المنطقية وينتقل فيه من العلوم الضرورية إلى العلوم النظرية دون أن يستند إلى شىء من حجية النصوص الدينية أى السمع .

وهم يسيئون لنا الميادين التى يجب أن يخوضها العقل مستقلاً ، وهى : معرفة الله بتوحيده وعدله ، وما ينبغى لذلك من معرفة بالعالم ، ثم ما يتصل به من معرفة لحقيقة المعجزة ودالاتها .. وهذه المباحث جميعاً هى التى تؤسس لتلقى السمعيات من الرسول ، على أن تشترك فيها - أى فى هذه السمعيات - الداللتان العقلية والسمعية معاً ^(٥) .

وأئمة الأشاعرة - وبخاصة المتأخرين منهم الذين يمثلون عصر نضج علم الكلام - يذهبون إلى أن العقل يستقل بمعرفة المسائل الطبيعية والإلهيات ، وما يتصل بذلك من مسائل « المعجزة »

وأما بقية المسائل فإنه مع أن العلم بها يتوقف على السمع ، فإن للعقل فيها دوراً حاسماً ، لأنها لا تصبح إلا إذا كانت مما يجوز العقل وقوعه .

إن العبارة التى تلخص موقف علم الكلام عند الأشاعرة من استعمال الدليل العقلى أو النقلى هى مقاله الأينجى صاحب كتاب المواقف :

(ودلائله - أى علم الكلام - يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل) .

فبصريح العقل يتم الحكم .

وبالنقل يحصل التأيد .

(٥) انظر كتابنا الأسس للنهجة لبناء العقيدة الإسلامية .

بمجرد التأييد .

وعند المتكلمين جميعاً - أشاعرة ومعتزلة - أن المعرفة العقلية تقوم على العلوم النظرية .

والعلوم النظرية تقوم بدورها على العلوم الضرورية .

والمقصود بالعلوم الضرورية : البدهيات .

وما يلحق بها لما لا يحتاج في إثباته إلى دليل .

وما مصدر هذه البدهيات ؟

يقول المتكلمون إن الله هو الخالق للعلوم الضرورية ، كما قالوا في مواضع أخرى إنه الخالق

للعلوم النظرية .

قال بذلك الأشاعرة .

وقال بذلك المعتزلة أيضاً على الرغم من أنهم يقولون في سائر الأفعال الأخرى : إن العبد

تخلق أفعال نفسه .

يقرر القاضي عبد الجبار من كبار علماء المعتزلة أنه .

لا تبطل العلوم الضرورية لأنها من فعل الله تعالى .

ويقول عضد الدين الأيوبي وهو من كبار علماء الأشاعرة .

(إن العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا ، بل بخلق الله تعالى ، وهو مذهب أهل الحق من

الأشاعرة)^(٦) .

ويقول الشيخ مصطفى صبري وهو من أقوى المدافعين عن علم الكلام في العصر الحديث :

(إن كان التصوف يمتاز بالإلهام من الله فالعقل الذي هو قانون الله وسفيره العام الرسمي

عند الإنسان ، والذي هو المهبط الأول الطبيعي لإلهام الله ، يقدم إلهامه على الإلهام الخاص

الذي يخالفه ، ويكون معنى هذا أن الإلهام المخالف ليس بإلهام)^(٧) .

معنى هذا أن ثقتنا في العقل مستمدة من ثقتنا بالله .

معنى هذا بالتالي : أن ثقتنا بالله خطوة أولى ينبغي أن تتم قبل أية خطوة أخرى في البحث

العقلي ، وإلا كان البناء العقلي كله معلقاً على جواب سؤال : لماذا نثق في هذا العقل وفي بنائه

القائم عليه ؟

(٦) انظر كتابنا الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .

(٧) موقف العقل .. الشيخ مصطفى صبري .

وإذن فتى أردنا جواباً من المتكلمين عن سبب ثقتنا في العقل وفيما يقدمه لنا من بدهيات ؟
فسوف يكون الجواب :

لأنها من خلق الله تعالى .

ويترتب على ذلك بالضرورة أن تكون معرفتنا بالله متقدمة على أى إجراء يقوم به العقل نحو معرفة الله . وإلا كان كل ما يترتب على هذه البحوث معلقاً على هذا السؤال :
لماذا نتق ؟

فإذا قدمنا معرفتنا بالله على قيام العقل بنشاطه وبحوثه كان معنى هذا أن الإيمان غير المعلل هو الأساس :

وهنا أيضاً - إذا لم نشأ أن نقع في الدور الباطل - ينبغي أن ينقطع السؤال : بحكم « الضرورة العملية » .

إن المثال الذى قدمه الإمام الغزالي لأهمية العقل مؤيداً به مذهب المتكلمين حيث قال :
(مثال العقل البصر السليم ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء) أقول إن هذا المثال لا ينطبق على الذين يحتمون السير في طريق طويل . (قبل إثبات النبوة) بالعقل وحده .
في هذا الطريق الطويل يحتم الأشاعرة والمعتزلة على سواء الاستدلال بالعقل وحده .
فأين نور الشمس إذن في هذه المرحلة ؟

إن المثال الذى ضربه الإمام الغزالي صحيح وهو يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق من البداية إلى النهاية ، بل يقتضى أكثر من ذلك :
يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق وحده والعقل لا دور له إلا النظر ، النظر فيما يقدمه الشرع من ضياء .

ويقتضى قبل ذلك أن يكون لنا إيمان بالله قبل أن يكون لنا إيمان بالعقل ، لأنه لا ثقة لنا بهذا العقل - أى بهذا البصر - ولا ضمان لنا من ألا يكون مضلاً لنا .. إلا إذا استقيناه هذا الضمان ، وهذه الثقة من مصدر غيره .

من الإيمان بالله .

لكن على أى أساس يقوم هذا الإيمان ؟

هذا هو السؤال الكبير ..

وهو سؤال ينقطع بحكم الضرورة العملية لا غير .

والخلاصة أن الفلسفة اليقينية ...

عندما تعمقت في بحث الموضوعات الفلسفية بالعقل المستقل ، وصلت في قاع بحثها إلى أصل لا يمكن أن يكون موضوع بحث .. من الناحية العملية وإلا انهار كل شيء .. وصلت إلى أنه لا بد من الثقة بالعقل لا عن دليل ، ولكن عن إيمان بحكم « الضرورة » الضرورة العملية . هكذا في الفلسفة القديمة .

عند أفلاطون في قوله بأن العقل من عالم المثل ، وعند أرسطو في قوله بأن العقل إله . وعند المتكلمين في قولهم بأن العقل مخلوق والعلوم الضرورية مخلوقة .

يقول الإمام الشاطبي :

(العقل غير مستقل ألبتة .

ولا يبنى على غير أصل .

وإنما يبنى على أصل متقدم مسلم على الإطلاق)^(٨) .

ويقول وليم جيمس الفيلسوف الأمريكي المعاصر :

(إن راحة الفيلسوف المنطقية لا تختلف عن راحة العوام .

فهم لا يفترون :

إلا عند النقطة التي يرفض عندها كل منهم أن يستمر في بحثه ..

فالعامة يفعل ذلك في الحال .

وأما الفيلسوف فلا يفعل ذلك قبل أن يصل إلى ما ينبغي من وحدة ..

وهو لا يتخلص في النهاية من سؤال :

« لماذا » إلا من ناحية عملية .

ومادام غير قادر على أن يجيب على آخر « لماذا » فهو يتجاهله ويفترض أن المقدمات التي

أوصلته إلى ما وصل إليه من نتائج هي موجودات حقيقية بالفعل .^(٩)

الضرورة العملية والشك :

إن الضرورة العملية هي نقطة الضوء التي ثقت حجاب الشك المظلم لتدل على ما وراء من

إمكانات اليقين .

(٩) العقل والدين لوليم جيمس ص ٤٣ .

(٨) الاعتصام ج ١ ص ٤٥ .

لقد كان الأبيقوريون إذ يقصرون العلم على نوع واحد (يرون أن ذلك النوع هو ما يصدر عن العقل العملي لا العقل النظري ، لأن ما يستحق اسم العلم في نظرهم ليس ما يؤدي إلى اليقين ، بل ما يؤدي إلى سعادة الإنسان في حياته)^(١٠) ويقول هانز ريشنباخ :

(أدرك كارنيادس اليوناني في القرن الثاني قبل الميلاد أن الاستنباط لا يمكنه تقديم المعرفة اليقينية ، لأنه يقتصر على استخلاص نتائج من مقدمات معطاة ، ولا يستطيع إثبات صحة المقدمات .

كما أدرك أنه لضرورة للمعرفة المطلقة من أجل توجيه الإنسان في حياته اليومية ، وأن الرأي القائم على أساس متين يكفي أساسا للسلوك)^(١١) ويقول : (كتب سكتوس أمبريكوس (١٥٠ ميلادية) بحثًا جامعًا لنظريات الشكاك ، يحدثنا فيه عن أسلاقه القدامى في هذا المذهب ، ولا يدع مجالًا للارتياب في إمكان الفعل الغرضي)^(١٢)

ويقول أحد مؤرخي الفلسفة :

(هناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب . وهي الفرق بين ادعاء صدق قضية ادعاء نظريًا والحكم بصدقها استنادًا إلى باعث عملي . فإن حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك ، توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهي عرضة للشك - مهما ذهبنا في البحث عن أصولها - وأن العوامل التي تدفعنا إلى تصديق أية قضية إنما يجب البحث عنها في حياتنا العملية)^(١٣)

ويقول الدكتور سليمان دنيا عن ديكارت :

(لقد قال ديكارت : « إنا متأكدون » عمليًا من صدق بعض القضايا .. لكننا غير متأكدين نظريًا)^(١٤)

ويقول الدكتور عثمان أمين في تصوير مذهب ديكارت :

(١٠) المدخل إلى الفلسفة لأزفلكوليه ص ٢٨٧ .

(١١) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٧ .

(١٢) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٧ - ٧٨ .

(١٣) أزفلكوليه المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٦ .

(١٤) مقال عن المعرفة ص ٢٤ .

علينا أن نشك في حقيقة الأشياء الحسية إذ (ليس ثمة ما يفرق بين المنضدة التي أكتب عليها الآن ، والمنضدة التي قد أراها وأنا نائم) لكن الفيلسوف إنما سلم بالأشياء الواقعية خارج الذهن (استجابة لمطالب الحياة العملية ، لا اقتناعاً بأسلوب وحجج فلسفية) (١٥) ويقول الدكتور عثمان أمين - أيضاً - عن شك هيوم في مقدمة محاوراته : (وحسبنا أن نقول إن تشكك هيوم في أمر العلية من الناحية العقلية قد انتهى إلى تبرير الاعتقاد بها من الناحية العملية) (١٦)

ويقول هيوم (يبدو يقيناً أن الإنسان وإن يكن في احتياج مزاجه عقب تفكير عنيف في العديد من نقائص العقل .. قد ينبذ نبذاً تاماً كل اعتقاد ورأى ، فإنه ليستحيل عليه البقاء في هذا الشك المطبق ، بل ويستحيل عليه أن يصرح به في سلوكه لبضع ساعات . فالموضوعات الخارجية تضغط عليه ، والعواطف تلح ، عليه فيتبدد تأمله الفلسفي الحزين ، بل ولن يكون في مقدور أقصى عنف في مزاجه الخاص أن يبقى وقتاً ما على مظهر الشك اليائس) ثم يقول (وأياً كان المدى الذي يدفع إليه أى شخص مبادئ التأملية في الشك ، فلأننى أرى أنه يتحتم عليه أن يفعل ويعيش ويتحدث مثلما يفعل غيره من الناس ، وليس ملزماً أن يدلى بسبب لسلوكه هذا ، اللهم إلا الضرورة المطلقة التي يخضع لها في قيامه بهذه الأعمال) (١٧) ويقول أيضاً :

(ألا إن الطبيعة - عن ضرورة مطلقة لا تقاوم - قد هيأتنا لأن نحكم كما هيأتنا لتنفس ونحس) (١٨)

ويقول أرفلد كوله عن كانط :

(من الممكن عند كانط أن تتخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها لليقين من غير أن تفقد كثيراً من قيمتها ، وتكون في هذه الحالة حلقة اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية ، أما

(١٥) مقدمة التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ م

(١٦) مقدمة محاورات في الدين الطبيعي لهيوم ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام

١٩٦٥ .

(١٧) محاورات هيوم ص ١٨ ، ٢١ .

(١٨) فلسفة هيوم للدكتور فتحى الشنيطى ص ١٧٤ .

ما ينقصها من عنصر الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية فتستعيز عنه بأنها تحتوى حقائق العلوم الجزئية (١٦)

ويقول كانط :

(ويمكن أن نستعين بالاحتمال المشبه للحق وبالعقل السليم بطريقة نافعة ومشروعة خارجه عن موضوع الميتافيزيقا بحسب المبادئ المطلقة التى تستمد سلطتها دائماً من ارتباطها بالناحية العملية) (٢٠) .

ويستبعد الدكتور سليمان دنيا أن يكون شك اللا أدريين ، شكاً متساوى الطرفين ويستند فى ذلك إلى استنباطات ، مؤادها أن الشك المتساوى الطرفين لا يمكن معه ممارسة الحياة العملية ، ولا شك أن اللا أدريين يمارسون حياتهم العملية ، فلا بد أنهم يأخذون بالأرجحية (٢١)

ومن هنا كان التجريبيون فى الفلسفة الأوربية الحديثة على اختلاف مذاهبهم يرتضون المعرفة الترجيحية (٢٢)

ويقول وليم جيمس :

(إن الشك نفسه قرار من ناحية عملية . وقد يفوتنا بالشك على الأقل ذلك الخير الذى قد نجتنيه بالانحياز إلى الجانب المتصر .

على أن هناك ماهو أكثر من هذا ، فقد يكون محالا من ناحية عملية أن تميز بين الشك وبين السلب الحقيقى . فإذا رفضت ألا أكون سفاكا للدماء ، لأنى أشك فى أنه ليس قتلا مشروعا ومبررا فإنى مفر بالجريمة وشريك فى ارتكابها . وإذا رفضت أن أفرغ الماء من السفينة حينما أتى إليها وهى فى اليم لأنى أشك فى ثمره ذلك المجهود ، فإنى بذلك عامل من عوامل إغراقها ، وإذا كنت على حافة جبل ورفضت أن أخاطر بقفزة فإنى متجاهل ما أنا فيه من مخاطر ، وكل من يلزم نفسه ألا يكون سريع الإيمان بالله وبالواجب الخلقى ، وبالحرية وبالخلود وبالاختيار ، فإنه لا يمكن تمييزه عمن ينكرها حقاً ، والشك فى المسائل الأخلاقية صنو لإنكارها ، وكل مالا يشهد لشيء فإنه ولا بد شاهد لصدده ، وسواء كنا منغمسين أم

(١٩) المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٩ .

(٢٠) مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ص ٢١٨ .

(٢١) مقال فى المعرفة ص ١٣ .

(٢٢) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٨٩ .

مبتعدين ، أو تحدثنا كما نشاء عن حكمة الشك ومزيته ، فإننا مؤدون باختيارنا خدمة لهذا الجانب أو ذاك (٢٧)

ويقول : (لا بد لنا من العمل ، وليس لنا الخيار إلا في نوع النتائج أو مقدارها) (٢٤) واختيرًا :

فإن الضرورة العملية هي التي أوقفت سريان الشك النظري إلى إيمان الشخص بوجود ذاته - في غير اللحظة الراهنة ، ومن ثم رجعت به إلى إثبات وجود العالم الخارجى بنفس طريقة الاستدلال التي تم بها إثبات وجود ذاته في غير اللحظة الراهنة (٢٥)

ونضيف إلى ذلك أنها ترجع به أيضًا - على نفس المنهج - إلى الإقرار بوجود الله : (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) صدق الله العظيم »

الضرورة العملية في مجال العلم التجريبي :

يقول برترند راسل :

(إن المبادئ العامة اللازمة لتدعيم الاستدلالات العلمية غير قابلة للبرهان بأي معنى مألوف .

وهناك تطور تدريجي من « التوقع الحيوانى » إلى أرقى قوانين الفيزياء الكمية .. إذ تقع للحيوان في خبرته - على سبيل المثال - رائحة بعينها فيتوقع أن يكون الطعام صالحًا للأكل ، فإذا كان من المعتاد أن يخطئ في توقعه كان لا بد أن يموت ..

ويؤدى التطور والتكيف بالبيئة إلى أن تكون التوقعات في أغلب الأحوال صائبة أكثر منها خاطئة ، بالرغم من أن التوقعات تتجاوز نطاق كل ما يمكن البرهنة عليه منطقيًا)

قد تكون هذه من الناحية المنطقية كما يقول رسل :

(حجة واهية إذا اتخذناها ضد الشك الديكارتي) لكن نزولا منه ومنا على حكم الضرورة

العملية يردف ذلك بقوله :

(٢٣) العقل والدين ص ٧٩ .

(٢٤) العقل والدين ص ٩٨ .

(٢٥) انظر كتاب فلسفى .. لبرتراند رسل ص ٢٣٨ .

(اعتقد أن من غير الممكن أن تنتقل خطوة واحدة إذا نحن بدأنا من الشك فعلياً إذن أن نبدأ من تسليم عريض بكل ما يبدو أنه معرفة ، أيًا ما كان ، وأنه ليس ثمة سبب معين لرفضه) .

ثم يقول : (ولنلاحظ أنه لكي تؤدي المسلمات التي نحن بصدددها وظيفتها ليس من الضروري أن تكون يقينية .. فهي من هذه الناحية تختلف اختلافاً بالغ العمق عن ذلك النوع من المبادئ ، التي كان يسعى إليها الفلاسفة المثاليون ، لأن أنصار هذه المبادئ قد زعموا أنها تتصف بدرجة من اليقين أكبر من الدرجة التي تتصف بها معظم المعرفة التجريبية) (٢٦) ثم يذكر رسل مسلماته « خمس مسلمات » ذكرناها في « الإيمان الأول » (٢٧)

والضرورة العملية هي التي ترغمتنا على التسليم بما يقع في خبرتنا مباشرة فبالرغم من أن البراهين العلمية تبين لنا ، كما يقول برتراندرسل : (أن ما يقع في خبرتنا مباشرة لا يمكن أن يكون هو الشيء الخارجى الذى تتناوله الفيزياء بالدراسة ، فإن ما يقع في خبرتنا مباشرة هو - مع ذلك - الشيء ، الوحيد الذى يبرر لنا أن نؤمن بعالم الفيزياء) (٢٨) .

إن الضرورة العملية هي التي جعلت علماء الذرة يقررون وجودها .
فهى كما يقول فريزهايتزنبرج لا وجود لها كأشياء مادية بسيطة (إلا أن تقدم مفهوم الذرة يمكننا من الصياغة السهلة للقوانين التي تحكم كل المعطيات الفيزيائية والكيميائية) (٢٩)
ويقول الدكتور جون كيمنى (نحن نعتقد بوجود أجسام أصغر من الذرة لا أننا رأيناها ولو بشكل غير مباشر ، ولكن لأن افتراض وجودها يشكل أسهل فرضيه يمكن لها تعليل الوقائع المباشرة) (٣٠) .

ويقول أيضا عن تسليم العلم الفيزيقي بمفاهيم مجردة : (إن تبرير الوجود لكل من هذه المفاهيم يكمن في فائدتها لتشكيل النظريات البسيطة) (٣١)

(٢٦) فلسفى ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .

(٢٧) انظر مبحث عقائد العلم ص .

(٢٨) فلسفى كيف تطورت ص ١٢٦ .

(٢٩) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٣٠) الفيلسوف والعلم ص ١٤٧ .

(٣١) المصدر السابق ص ٢١٠ .

والضرورة العلمية هي التي تجعل العلم التجريبي يتمسك بالقوانين الإحصائية بالرغم من يقينه بأن الأفراد لا يخضعون لما يخضع له المجموع ، يقول هرمان راندال : (إن مثل هذه القواعد الإحصائية تجعل التنبؤ والتحقق ممكنين ، تحت شروط الملاحظة ، لكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد ، وهي - أي القوانين الإحصائية - تحقق فائدتها من الناحية العملية) . والضرورة العملية هي التي جعلت العلم يأخذ بتفسيرين متعارضين لظاهرة الضوء لأن كلا منهما يثبت صحته في مجال من مجالات الظاهرة .

والضرورة العملية هي التي تلجئنا إلى الأخذ بنتائج الفيزياء الحديثة على وجه العموم ، يقول برتراندرسل : (أصبح ماتقوله الفيزياء الحديثة مختلطاً كل الاختلاط غير أنا مضطرون إلى تصديق ماتقوله والا جلبنا على أنفسنا الهلاك) (٣٢)

إن الضرورة العملية هي التي دعت إلى افتراض قانون بقاء الطاقة ، يقول الدكتور هرمان راندال عن هذا القانون وبعض القوانين الأخرى : (إنما هي افتراضات .. ولكنها ضرورية للعلم) (٣٣) .

والضرورة العملية هي التي جعلت برتراندرسل (يؤمن) بما يسميه « الأحداث » كنسيج محايد للعقل والمادة يقول : (إذ لو لم نسلم بهذه الأحداث لانهارت كل الأسس العلمية التي يمكن بها تبرير اعتقادنا في وجود الموضوعات الفيزيائية واستمرارها ، كما تنهار أيضاً إمكانية تبرير الفيزياء) (٣٤)

ويسلم فتجنشتين بما يسميه « الأشياء » باعتبار أن هذا التسليم ضرورة عملية يقصد بها إنقاذ هيكل القضايا من الوقوع في حلقة مفرغة . ونفقد من ثم ما يبرر الحكم بصدق قضية ، أو كذبها (٣٥) .

ويقول الدكتور ليونيل روبي :

(إن خطأ التعميم لا يلزمنا بأن نلوذ في خطأ مضاد له ألا وهو رفض التعميم كلية . إن التعميمات خطيرة ولكن لا بد من التعميم .

(٣٢) فلسفي كيف تطورت ص ١٠ .

(٣٣) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ١٢٧ .

(٣٤) فلسفة برتراندرسل للدكتور محمد مهران ص ٩٩ - ١٠٣ .

(٣٥) لودفيج فتجنشتين للدكتور عزمي إسلام ص ١٣٠ .

لأن التعميمات موجّهات لاغنى عنها .

فليس ثمة فائدة تعود على معرفتي أن المادة تجمد في درجة ٢٢ فهرنهايت بالأمس إلا إذا استخدمت هذه المعرفة كتحذير يترتب عليه أن أضع جهاز مقاومة التجمد في دفاية سيارتي قبل حلول الشتاء (٣٦)

ويقول الدكتور جون كيمنى :

(إن العالم يبحث عن قوانين الطبيعة ، لأن بحثه يكون عقياً لو لم تكن ثمة قوانين طبيعية إذن فالاعتراض الأساسى فى العلم برمته ، هو أن هذه القوانين موجود بالفعل) (٣٧)

ويقول (إنه قد لا يمكن لنا أن نستوع فرضية معينة إلا أن علينا أن نؤمن بفرضية على شاكلتها إذا أردنا للحياة أن تغدو ممكنة .) (٣٨)

ويقول الأستاذ ليونيل روى :

(ثمة اعتبارات عملية تضطر العلماء اضطراراً إلى الاكتفاء بما هو دون مجموعة الشروط التى تمثل السبب) (٣٩)

ويقول هانز ريشنباخ :

(يجمع العلم التجريبي بين المنهج الرياضى ، ومنهج الملاحظة ، ونتائج لاتعد ذات يقين مطلق ، بل ذات درجة عالية من الاحتمال .

ويمكن الاعتماد عليها بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية بقدر كاف) (٤٠)

ويقول الدكتور هـ . مترام :

(إن العلم كله قائم على نتائج ملاحظة الحواس الخمس أو الست ..

ومع أنه لم يقم لدينا الدليل لاعتقادنا بأن هذه المادة العلمية ترقى كثيراً عن مجرد مسوخ مشوهة من الحقيقة

فإن هذا النسيج العجيب أعطانا حين استخدم فى مجالات التطبيق العلمى : العقاقير

(٣٦) فن الإقناع ص ٣٧٩ .

(٣٧) الفيلسوف والعلم ص ٦٦ .

(٣٨) السابق ص ١٨٣ .

(٣٩) فن الإقناع ص ٣٥٤ .

(٤٠) نشأة الفلسفة العلمية ص ٣٨ ، ٣٩ .

القاضية على الأمراض والمفرقات الشديدة الانفجار ، والطيران في أجواز الفضاء ،
والتخاطب عبر البحار^(٤١)
وقياساً على مجال الفيزياء :

يقول الدكتور ليكونت دى نوى (إن الفيزيائيين يؤكدون لنا أنه بدون هذه الصغيرات
تصبح الأشياء المادية والقوى التى نستعملها غير متماسكة ولا يمكن فهمها .
وكذلك فإن الكون الحى المنظم يغدو غير مفهوم بدون قبول فرضية وجود الله)^(٤٢)
وبعد :

إنه إذا كان القول بالأحداث عند رسل كنسيج محايد للعقل والمادة ضرورة عملية .^(٤٣)
وإذا كان القول بالأشياء عند فتجنشتين ضرورة منطقية عملية أيضاً^(٤٤)

فإنه يصبح السير وراء الضرورة العملية لازماً إذا قادتنا هذه الضرورة خطوة أخرى بعد
التسليم بالأحداث أو بالأشياء أو بالقوانين .
أى إذا قادتنا إلى علة هذه الأحداث ، والأشياء والقوانين .

العلة التى لا تحتاج لعلّة وراءها .

أى إلى الاستدلال على وجود الله .

وهنا يحق لنا أن نعلن أن الضرورة هى الطريق إلى معرفة الله .

الضرورة العملية في مجال الاعتقاد الدينى :

إن الضرورة العملية هى التى تتجاوز الشك فى طريق الوصول إلى معرفة الله .

قرر ذلك أصحاب المذاهب غير اليقينية فى الفلسفة ..

بعد أن يتحدث أحد مؤرخى الفلسفة عن مذهب الشك عند سكوتوس أمبريكوس آخر

الشكاك اليونانيين وعن مقدماته العامة يقول :

(٤١) الأساس الجسماني للشخصية للدكتور هـ مترام ص ١٨١ .

(٤٢) مصير البشرية ص ١٣٧ .

(٤٣) فلسفة برتراند رسل ص ٩٩ .

(٤٤) فلسفة فتجنشتين ص ١٣٠ .

(٤٥) الفيلسوف والعلم ص ١٨٨ ، والعلم والظواهر الخارقة ص ١٧ .

(إذا أخذنا بهذه المقدمة العامة لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذى سيتخذه سكتوس إزاء الله . والواقع أن موقفه لا يبنى الدين ولا يبنى الألوهية ، ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية . وفى مجال العمل نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله ، وأن يشترك فى العبادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض ، وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الإيماني من المحدثين - أمثال شارون وهويت - الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى وبين الإيمان العملى بالله) (٤٦)

وها هو بسكال - الفيلسوف الفرنسى المتوفى ١٦٦٢م - يقرر أن الإنسان - إن كان لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته - (لا يستطيع الاستسلام للشك لأنه عليه أن يتصرف بحزم ويقين فى المسائل العملية ، بل حتى فى المسائل الحميمة : كالخلود الإنسانى ، والخير الأسمى ، والعلاقة بين الروح والجسد ، إذ لا وجود لأى اتفاق بين المدارس الفلسفية) (٤٧) يقول بسكال (إن خلود النفس من الأهمية بحيث لا يظل عديم المبالاة بالإضافة إليه إلا من فقد كل شعوره) .

ويقول : (فلنذكر الملحد بالموت والأبدية .

ماذا لديه من القول عنها ؟ هل يقول : إنه لا يبالى ؟ أليس منتهى الحماقة ونحن نعى أكبر العناية بصغائر الأمور ألا نثيرنا المسألة الكبرى التى يتوقف عليها النعيم الأبدى أو الشقاء الأبدى ؟

هل يقول : إن العقل يجد أن الدين غير مفهوم ؟

فليكن ، ولكن كيف نستتج من هذا أن الدين ليس حقاً ؟

لنفرض أن الغموض متساو من جهة إثبات الدين ومن جهة نفيه ؟ يبقى أن الاختيار بينها واجب ، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو فى الحقيقة اختيار للنفي من حيث أننا نحيا كما لو لم يكن الله موجوداً ، ولم تكن النفس خالدة ، وهو اختيار الجهة الأشد خطراً من حيث أنه استهداف للعذاب الأبدى) (٤٨)

ويرى وليم جيمس أنه :

(٤٦) الله فى الفلسفة الحديثة لجيمس كوليتز ص ٥٣ ط ١٩٧٣ م .

(٤٧) المصدر السابق ص ٧٦٤ .

(٤٨) أنظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٩٢ ، ٩٣ . والله فى الفلسفة الحديثة لكوليتز ص ٤٧٠ .

إذا كان الملحد يخشى الوقوع في « اعتقاد » لم يقدّم عليه دليل يقيني قطعي ..
فإن عليه أن يخشى أمراً أشدّ بطشاً وأشدّ تنكيلاً : هو الوقوع في عصيان إله لم يقدّم على نفيه
دليل يقيني قطعي (٤٩)

ويقول وليم جيمس :

(إن أعظم رجال المذهب التجريبي منا ليسوا تجريبيين إلا من ناحية نظرية فحسب .
فإذا ماتركوا لغرائزهم وطبائعهم فإنهم يعتقدون ويتيقنون كما يفعل البابا نفسه) (٥٠)
ويقول وليم جيمس :

(وأما المذهب المادي ، ومذهب الشك فلا يمكن أن يجوزا قبولاً عاماً .. لأنها يحلان
المشكلة حلاً لا تقبله الدائرة العملية من طبائعنا ، ولا تستريح إليه طبائعنا الإرادية . وقوانا
الفعالة ، وهي التي تقف دائماً منتظرة بفارغ الصبر .. وتنادي قائلة « ماذا أفعل » ؟
فتجيب اللا أدريّة قائلة « لا أدري » .

ويقول المذهب المادي « تجاوب مع الذرات ومع اصطدام بعضها ببعض » ياله من فشل
وخيبة .

إنها إجابة تؤدي إلى فقدان العملية العقلية حرارتها . وبذا يعجز الوسط - يقصد
الإدراك - عن أن يشغل الطرف - يقصد رد الفعل العملي - وتنحل الدائرة قبل وصولها إلى
الهدف وتترك القوى الفعالة وحدها من غير موضوع مناسب لها تفرغ فيه قواها .
وتكون النتيجة إما هزال ومرض وموت ، وإما أن تبقى الآلة العقلية كلها في شبه نوع من
الحمى ، بسبب التشنجات المقهورة ، والإثارات المكبوتة حتى يأتي حل مناسب يوجد منفذاً
عادياً لتلك التيارات النفسية المكبوتة .

ومذهب التآلية هو أقرب الحلول إلى العقل ، وإلى الناحية العملية ، فليس هناك من
طبائعنا وقوانا الفعالة مالا يتأثر به أو يخضع له ، وليس هناك انفعال لا يثار طبيعياً - بحسب
أصله - عنه (٥١)

(٤٩) أنظر الدين والعقل ص ٢٠ ، ٢١ ، ويمكن هنا الاستشهاد بالآيات التي توضح لنا أن الله هو الأحق بأن نخشاه
(إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

(٥٠) العقل والدين ص ١٦ .

(٥١) العقل والدين ص ٩٤ - ٩٥ .

ويقول وليم جيمس :

(ليس برهان باسكال بالضعيف أو عديم الجدوى ولكنه برهان مفحم) (٥٢)
ويقول الدكتور محمود حب الله بعد أن يعرض نصا لوليم جيمس في إرادة الاعتقاد :
(فالحياد التام أو الشك في كل الأمور الحيوية ، ومنها العقائد الدينية محال من ناحية عملية .
فالعقيدة الدينية ضرورة عملية وضرورة نفسية للفرد والجماعة) .

والمنهج العملي في التجربة الدينية عند وليم جيمس يؤدي إلى تحويل النظر عن الأوليات
والمبادئ إلى الغايات والنتائج ، فالخلاف بين المادية والروحية قد يمتنع على الحل عند ما يدور
حول الماضي : المادة قديمة أم مخلوقة ؟ أما بالنظر إلى المستقبل فإن الأمر يصبح هاماً وخطيراً ،
والمادية هنا لا تكفل لنا منافعنا العليا ، في حين أن الإيمان بالله يحقق افضلية عملية كبرى ، إذ
يؤدي إلى ان تنجينا صلتنا بالله عند هلاك العالم (٥٣)

يقول إميل بوترو :

(نشأت في وقتنا الحاضر فلسفة للعلم وأخرى للدين يسيران في طريقين متوازيين (٥٤)
ويقوم كل منهما على أساس من شروط الفعل الإنساني ، وإذا قابلنا بين هاتين الفلسفتين
رأينا بينهما من التوافق ما ييسر الجمع بينهما في فلسفة واحدة نسميها فلسفة الفعل .
وبذلك تكون فلسفة الفعل كالجلدع المشترك الذي يتفرع عنه العلم والدين وبه يفسر تمايزها
كما تفسر العلاقة بينهما .

وتسمح هذه الفلسفة بتصوير العلاقة بين الدين والعلم ، بمعنى أعمق وأكثر روحانية مما
عجزت عنه نظم أصحاب الفلسفة النظرية .

فالعلم يقدم للإنسان وسائل للفعل الخارجي ، فيتمكن بذلك من أن يترجم إرادته إلى
حركات تهيئه أكثر فأكثر لفرض سلطانه على العالم المادي .

ولكن من الطبيعي أن يتساءل النشاط الإنساني - وقد وهب هذه القوة - عن مبدئه
وغايته . وهو بهذا السؤال إنما يفتح باب الميدان الديني ، فالدين هو الحكمة السامية التي تعين

(٥٢) المصدر السابق ص ١٣ .

(٥٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٠١ ، ووليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ٣٩ .

(٥٤) لافي طريق مشترك كما يرى أصحاب الجمع بين العلم والدين ، ولا في طريقين متضادين كما يرى القائلون بالتناقض

للإنسان غاية جديرة بنشاطه وتمده بالقوة الباطنة الضرورية لطلب هذه الغاية طلباً فعالاً
مثمراً (٥٥)

وإذا كانت فلسفة الفعل هذه تبدو غامضة فيما تقصده بالفعل أو بالنشاط (٥٦)
فإننا نتفادى هذا الغموض فيما نقدمه مما سميناه «الضرورة العملية» .

الضرورة العملية في الإسلام :

والضرورة التي نتحدث عنها في «الضرورة العملية» ليست من باب (ماحمل عليه الشيء
وأكره وجبر عليه ، ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك جهده ، ،
لم يجد منه انفكاكاً ولا إلى الخروج عنه سيلاً) (٥٧)
ولكن المقصود بها مايقف عند حد (الإلجاء الذي لايجزئ الملجأ عن أن يكون على العمل
قادراً وباختياره متعلقاً) (٥٨)

إننا في الضرورة العملية نجد أنفسنا في موقف يدفعنا دفعا لا قبل لنا بتجاهله إلى ممارسة
حياتنا والتصرف في أمورنا .. على وجه نستفيد فيه بقوانا الأخرى :

العقلية .

والحسية .

والوجدانية .

وإذا كان لنا أن نشك في قدرة هذه القوى وإمكاناتها ، فإننا نجد المنطلق ثابتاً في الضرورة
العملية .

وإذن فالضرورة العملية لا تستند إلى قوة من هذه القوى ، فإن هذه القوى تتهاوى أمام
النقد ، في حين تقف هي شاحخة لترد إلى هذه القوى اعتبارها طالما تقيدت بنطاق هذه
الضرورة ، أو بما ينبني عليها من الأمور العملية .

والضرورة العملية مشتركة بين الإنسان والحيوان ، لذلك كان لابد لها من شروط أو قيود

(٥٥) العلم والدين ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٥٦) انظر ذلك في العلم والدين لإميل برترو ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ في ملاحظاته النقدية على «فلسفة الفعل» .

(٥٧) انظر اللمع للأشعري ص ٧٥ .

(٥٨) انظر : «النظر والمعارف للقاضي عبد الجبار ص ٣١٧ .

تجعل منها نوعًا خاصًا بالإنسان ، هو الذى نقصده هنا :

ذلك ألا تتعارض مع الإنسان كإنسان .

بمعنى : ألا تتناقض مع قواه .

العقلية .

والوجدانية .

والحسية .

وإذا كانت هذه الشروط أو القيود هى التى ترفع مانقصده بالضرورة العملية عن مستوى الضرورة العملية الحيوانية ، إلى مستوى الضرورة العملية الإنسانية ، فإنها فى نفس الوقت هى مايقعد بها عن حتمى التحليق فى مستويات من العلم أو العمل .. تكون فوق الطاقة البشرية ، وهو ماتقع فيه الفلسفة القينية التى لاتكتفى بغير المعرفة المطلقة ، ومن هنا تناقضت هذه الفلسفة مع الإنسان ، لأنها تناقضت مع عقله لأنها مطلقة ، وعقل الإنسان محدود .

إن اليقين كقيمة عقلية مطلقة لاتسأل عنه الضرورة العملية .

كذلك فإن اليقين كقيمة إنسانية مطلوبة لاتعطيه الضرورة العملية .

إن قيمة الضرورة العملية فى أنها بالرغم من أن اليقين لاينبع منها ، فهى ضرورية . وهى ملزمة .

وهى ملجئة .

والمنهج الذى يقف على أرض الضرورة العملية لايرد عليه نقص اليقين ، لأنه من ناحية البداية ، يأخذ بالظن بمعناه الاصطلاحي^(٥٩)

والضرورة العملية هى الأمانة الكبرى لترجيح أحد الطرفين .

إن الضرورة العملية تعنى أن طلب اليقين فى البداية مضاد لها ، لأن المقصود منها :

« إلقاء الموقف الحيوى للإنسان إلى اتخاذ سلوك ما »

وهذا الإلقاء لا يتوقف على أمر خارج عنه ، ولا يحتاج إلى مبرر من النظر ولا يصبر على

محاولات الوصول إلى اليقين .

وهذا المنهج من ناحية النهاية :

(٥٩) انظر هذه الكتاب ص ١٩٢ .

لا يقفل الطريق إلى اليقين . إنه إذ يبدأ من الظن ، يترك المقام مفتوحا لاحتالات الوصول إلى اليقين في النهاية .

وكذلك فعل المنهج الإسلامى .

بدأ من نقطة يقف عندها الناس جميعا موقف الإقرار ..

إنه إذا كان القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) .

فإن الاسلام - فى مشكلة المعرفة - يدعو الناس جميعا إلى كلمة سواء بينهم أيضا : تلك هى الضرورة العملية .

وعلى قمة هذه الضرورة العملية تأتى « مواجهة الإنسان لما بعد الموت » هذه هى المسألة التى أعتقد أن الإسلام وضعها كمدخل إلى معرفة الله ، ثم بعد ذلك إلى المعارف الأخرى .

والإنسان يتعرض لهذه الضرورة بمواجهة الإنذار الذى استهل به الرسول ﷺ دعوته .

الإنذار

نزل قوله تعالى :

(يا أيها المدثر ، قم فأندر)

متضمنا تحديد نقطة البداية فى الدعوة إلى الإسلام وهى « الإنذار » يقول المفسرون : (اختلف فى أول ما نزل من القرآن اختلافا طويلا . وتحقيق المعتمد منه وطريق الجمع بين الأحاديث المتناقضة فيه أن أول ما نزل على الإطلاق : (اقرأ باسم ربك) إلى قوله تعالى : (ما لم يعلم) وأول ما نزل بعد فترة الوحي : (يا أيها المدثر) إلى : (والرجز فاهجر) . وفى أبى السعود روى عن جابر رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال : كنت على جبل حراء فنوديت يا محمد : إنك رسول الله فنظرت عن يمينى ويسارى فلم أر شيئا . فنظرت فوقى فإذا به قاعد على عرش بين السماء والأرض - يعنى الملك - فرعبت ، ورجعت إلى خديجة فقلت دثرونى فتزل جبريل بقوله (يا أيها المدثر) (٦٠) وذكر الإمام مسلم مثله فى باب بدء الوحي ، عن جابر أيضا .

(٦٠) انظر حاشية الجمل على تفسير الجلالين فى تفسير قوله تعالى : (يا أيها المدثر) .

وما نذهب إليه هنا من كون الإنذار هو البداية المنهجية في الدعوة إلى الإسلام لا يتوقف على كون هذه الآية قد نزلت قبل قوله تعالى : (اقرأ باسم ربك) ذلك لأنه مع التسليم بأن أول سورة العلق هو أول ما نزل من القرآن ، وأن قوله تعالى : (يا أيها المدثر) نزل تالياً لها فإن ما جاء في أول المدثر هو الذي يمثل بداية الدعوة العامة ، أما أول سورة العلق فلم يتعلق بتوجيه الدعوة وإنما هو خطاب متعلق بالرسول . وتوجيه الدعوة جاء متضمنًا نقطة البداية فيه في قوله تعالى :

(يا أيها المدثر . قم فأندِر) .

وإذا كانت الآيات الأولى من هذه السورة تبين الإنذار كنقطة البداية في الدعوة ، فإن وصف الرسول بالندير في آيات كثيرة من القرآن الكريم ، يلقي الضوء على كون « الإنذار » هو الناحية المنهجية في أساس الدعوة وركيزتها .

لقد جاء إسناد هذه المادة « أنذر » إلى الرسول ﷺ كتحديد لمهمته في الدعوة بصيغ مختلفة ، على النحو التالي :

(أنذرهم) ٢	(أنذرتكم) ٢	(أنذر) ١
(أنذركم) ٢	(أنذرهم) ١	(أنذرناكم) ١
(ينذر) ٥	(تنذرهم) ٢	(تنذر) ١٠
(أنذِر) ٦	(وينذروكم) ٢	(لينذركم) ٢
(أنذروا) ٢	(أنذروا) ١	(أنذِرهم) ٢
(نذير) ٣١	(ينذرون) ١	(لينذروا) ١
(نذر) ٦	(النذر) ٨	(نذيرا) ١٢٠
(منذرين) ٩	(منذرون) ١	(منذر) ٥
		(منذرين) ٥

فهذه جملتها مائة وعشرون ، كلها تدور حول قيام الرسول بمهمة الإنذار . ومع أن التبشير يقتن بالإنذار في تحديد مهمة الرسول في الدعوة فإننا نجد أن هذه المادة « بشر » لم تأت في القرآن على هذا النحو إلا ثلاثا وخمسين مرة ، منها ما كان في معنى الإنذار وهو ثمانى مرات ، من نحو قوله تعالى : (فبشرهم بعذاب أليم) . فيكون ما تمحض لمعنى البشارة من هذه المادة خمسا وأربعين آية ، وما تمحض للإنذار مائة وثمانية وعشرين ،

ولاشك أن لهذا كله دلالة في إيضاح جوهرية الإنذار من حيث منهجية الدعوة إلى الدخول في الإسلام .

فإذا انتقلنا إلى الحديث النبوي نجد من الصحيح ما رواه الشيخان بسندهما عن رسول الله ﷺ قال : (مثلي ومثل ما بعثنى الله به كمثلي رجل أتى قومًا فقال : يا قوم إني رأيت الجيش بعيني فأنا النذير العريان فالنجاء النجاء ، فأطاعته طائفة فأدخلوا على مهلم فنجوا وكذبت طائفة فصباحهم الجيش فاجتاحهم) (٦١)

فإذا انتقلنا إلى وقائع السيرة نجد من الصحيح ما يأتي :
 روى الشيخان عن أبي هريرة والبلاذري عن ابن عباس ، ومسلم عن قبيصة ابن المخارق رضي الله عنهم : « أن رسول الله ﷺ لما أنزل عليه « وأنذر عشيرتك الأقربين » ، وكان قد مكث يدعو سرًا أربع سنين - قام على الصفا فعلا أعلاها حجرًا ثم نادى :
 يا صباحاه .

فقالوا : من هذا ؟

وجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما هو :
 فجاء أبو لهب ، وقريش فاجتمعوا إليه فقال رسول الله ﷺ : إن أخبرتكم أن خيلاً تخرج من سفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي ؟
 قالوا : ما جربنا عليك كذباً .

فقال : يا معشر قريش انقذوا أنفسكم من النار ، فإنني لا أغني عنكم من الله شيئاً ..
 يا بني عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار ، فإنني لا أغني عنكم من الله شيئاً .
 يا بني كعب بن لؤي انقذوا أنفسكم من النار ، فإنني لا أغني عنكم من الله شيئاً .
 يا عباس عم رسول الله ﷺ انقذ نفسك من النار ، فإنني لا أغني عنك من الله شيئاً .
 يا صفية عمة محمد ، ويا فاطمة بنت محمد أنقذا أنفسكما من النار فإنني لا أملك لكما من الله شيئاً . غير أن لكما رحماً سأبليها ببلالها ، إني لكم نذير بين يدي عذاب شديد » .
 ثم قال رسول الله ﷺ :

« يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم شاباً من العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به ، إني قد جئتكم بأمر الدنيا والآخرة » .

(٦١) رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة في كتاب أحاديث الأنبياء .

وفي رواية أخرى للبلاذري أنه كان مما قاله الرسول ﷺ لقومه حين جمعهم :
 « إن الرائد لا يكذب أهله ، والله لو كذبت الناس جميعا ما كذبتكم ، ولو غررت الناس
 ما غررتكم ، والله الذي لا إله إلا هو إني لرسول الله إليكم خاصة وإلى الناس كافة ، والله
 لتموتن كما تنامون ، ولتبعثن كما تستيقظون ولتحاسبن بما تعملون ، ولتجزون بالإحسان إحساناً
 وبالسوء سوءاً ، وإنها للجنة أبدأ أو النار أبدأ وإنكم لأول من أنذر .
 ومثلي ومثلكم ، كمثلي رجل رأى العدو فأنطلق يريد أهله ، فخشى أن يسبقوه فجعل
 يهتف يا صباحاه » (٦٢) .

والنار التي ينذر بها الناس على هذا النحو تبدو وكأنها حادث كوني عام يتعرض له البشر ،
 وغيرهم . هذا ما يشير إليه أسلوب الإعلان الإنذاري الذي أعلنه الرسول ﷺ في أول الدعوة
 والذي قدمناه آنفاً .

وهو ما تؤكد آيات القرآن بعد ذلك كقوله تعالى :

(فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة) ٢٤ من سورة البقرة .

وقوله تعالى : (قو أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة) ٦ من سورة التحريم
 وفي اعتقادي أن حادث الفيضان ، وإنذار سيدنا نوح عليه السلام به ، نموذج دنيوي
 مصغر لحادث النار في الآخرة والإنذار بها في الدنيا . ذلك لأن الفيضان جاء ليتعرض له
 الناس جميعاً وغيرهم من الكائنات .

وليس أدل على ذلك من الربط الوثيق الذي جاء بينهما في القرآن الكريم إذ يقول سبحانه
 وتعالى (إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعيه . فإذا نفخ
 في الصور نفخة واحدة وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة . فيومئذ وقعت الواقعة) .
 ١١/١٥ من سورة الحاقة .

وتأمل ما جاء في هذه الآيات :

أولاً : من الربط بين الموضوعين بالفاء .

ثانياً : من كون الخطاب في حادث الطوفان موجهاً للإنسانية كلها .

ثالثاً : من تعقيب على حادث الطوفان بقوله تعالى : (لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن

(٦٢) أنظر سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد للإمام محمد بن يوسف الصالحى الشامى ج ٢ ص ٤٣١ - ٤٣٤ ط

واعية) وهو تعقيب موجه للناس جميعا .

وهذا الحادث الكوني العام ينجم منه الإنسان المسلم برحمة الله ، أولا من حيث هو إنسان
حتى حساس يتعذب بهذا الحدث ، ويعدله سبحانه وتعالى ، ثانياً بوصفه - أى الإنسان -
مسلماً مستجيباً لنداء ربه . أما الكافر فلا وسيلة لنجاته من هذا الحدث الشامل العام الذى
يتعرض له الناس وغيرهم من الكائنات ، لأنه قطع صلته بالله الذى بيده وحده النجاة .

(نسوا الله فأنسيهم) ٦٧ من سورة التوبة

(فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) ٥١ من سورة الأعراف

(وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا) ٣٤ من سورة الجاثية

(لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) ٢٦ من سورة ص

ومن هنا كانت هذه النار - مع كونها حدثاً كونياً عاماً - قد (أعدت للكافرين)
٢٤ من سورة البقرة

لأن المسلمين ينجون منها باستجابتهم للإنذار الذى جاء عنها . والكافرون هم الذين يقعون
فيها لغفلتهم عن هذا الإنذار ..

ومما يؤيد كون النار حادثاً عاماً ، والنجاة استثناءً للاجئين إلى الله ، قوله تعالى : (قل
ما يعبا بكم ربى لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاماً)

الآية الأخيرة من سورة الفرقان

هذا هو منطق الإنذار باليوم الآخر ، وهو ما واجه به الرسول ﷺ قومه .

ومن هنا كانت أولية الإنذار باليوم الآخر فى منهج الدخول فى الإسلام .
ليس من شك فى أن اليوم الآخر من حيث هو قضية من قضايا الإيمان ، لا يأتى أولاً ،
ولمّا يسبقه الإيمان بالله ، والرسول .

ولمّا الأولية التى نقصدها أولية منهجية .

إن المنهج الكلامى المعتاد مع تسليمه بأولية الإيمان بالله ، بالنسبة لسائر القضايا الأخرى
يضع فى مقدمة المنهج اعتقاد أن العالم حادث .

ذلك لأن الكلام عن أولية منهجية لا يعنى أولية من حيث الرتبة والموضوع .
والذى حدث بالفعل أن الإنذار باليوم الآخر كانت له أولية منهجية فى المنهج الشرعى
للدخول فى الإسلام .

كان هذا الإنذار على الوجه الذى ذكرناه ، قويًا ، واضحًا شديد التركيز على التخويف
من عذاب منتظر ، واضحًا ذلك فى صورة من التشبيه بما يحدث فى الدنيا ، لا يمكن تجاهلها
مهما تكن عقيدة السامع أو اتجاهاته . العقلية أو العقدية .

« إن أخبرتكم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي »
« مثلى ، ومثلكم كمثلى رجل رأى العدو فانطلق يريد أهله ، فخشى أن يسبقوه فجعل
يهتف يا صباحاه » .

وفى اعتقادى أن ابتداء الدعوة إلى الدخول فى الإسلام بالإنذار بعذاب الآخرة لم يكن
مصدره أن المشكلة الأولى ، وهى مشكلة الألوهية قد انتهى بحثها ، أو أنها ليست واردة
بإطلاق .

ربما قيل إن موضوع وجود الله لم يكن يمثل المشكلة الأولى .

لكن ما رأى فى مشكلة التوحيد ؟

لماذا تقدم الإنذار بالعذاب الأخرى عليها منهجيًا ؟

أو على أقل تقدير : لماذا صحب الإنذار طرح مشكلة الألوهية على هذا النحو القوى
الرهيب ؟

لماذا لم تنقضى فترة كافية فى الجدل حول مشكلة الألوهية ، ولم تعقد المجادلات والمناظرات
والمباحثات لفترة طويلة ، قبل الإقدام على طرح هذا الإنذار الخطيره ؟
ربما يقول قائل :

إن هذا إنما كان بحكم شخصية الرسول ﷺ ، أو بحكم بيئته ،

وقائل هذا يعنى بذلك الأمية الغالبة على البيئة ، التى تمنع من الترسلى الجدى ، والنظر
التجريدى ، وربما يعنى المزاج العملى الذى اتصف به العرب آنذاك ، قاصدًا أن هذا الاتجاه
العملى لم يكن إلا فصلا أول من فصول الدعوة الإسلامية ، قضت به ضرورة البيئة - وليس
أمرًا ذاتيًا للدعوة الإسلامية - تأتى من بعده فصول وفصول تتطور بتطور الأفراد والجماعات

تسمح بأن نحل التأملات التجريدية والمجادلات الكلامية محل هذا الاتجاه « الإنذارى » في منهجية الدعوة الإسلامية .

وأرد على هذا بأن أقول :

أولاً : إن حدود شخصية الرسول ﷺ وملاحمها ، هي في الوقت نفسه حدود الرسالة الإسلامية وملاحمها ، إذا أردنا أن نأخذ هذه الرسالة من زاوية التطبيق . وفي هذا يأتي قوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ، وذكر الله كثيراً) ٢١ من سورة الأحزاب

ويأتي قوله تعالى : (والنجم إذا هوى . ماضل صاحبكم وماغوى . وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى) . ١ - ٤ من سورة النجم
ويأتي - في عبارة موجزة قاطعة - قول السيدة عائشة رضى الله عنها : « كان خلقه القرآن » .

ذكره السيوطى فى الصغير عن أحمد فى مسنده ، وعن مسلم ، وأبى داود ورمز له بالصححة .

وإذن فعندما نتحدث عن شخصية الرسول ﷺ ، أو عن معلم من معالمها ، فإن حديثنا فى الوقت نفسه عن الرسالة الإسلامية فى واقع الحياة

ثانياً : إن ما كان من طبيعة المجتمع العربى الخاص وكان له أثر فى تكوين شخصية الرسول ﷺ أو تحديد معلم من معالمها ، فإنه يجب النظر إليه على أنه لم يكن قيّداً على هذه الشخصية ، مفروضاً عليها من خارج الرسالة الإسلامية ، أو ضد طبيعتها ، وإنما هو أمر وارد فى طبيعة هذه الرسالة ، مقصود فى تشكيلها وإبلاغها للناس ، ضرورة أن هذه الرسالة من الله سبحانه الذى لا تتحد إرادته الحدود البشرية أو الاجتماعية أو البيئية .

وكما أن شخصية الرسول ﷺ الخاصة لم تكن قيّداً على الرسالة وإنما اتسعت لها بجميع أبعادها وأغوارها و « فصلت » الشخصية على « مقاس » الرسالة .. مع الاعتذار عن هذا التعبير - فذلك لم تكن البيئة الاجتماعية قيّداً على الرسالة - وإنما اختيرت - أى البيئة - بما لها من أبعاد وأغوار وملاحم من بين البيئات العديدة الممتدة ، على مدى التاريخ كله ، والأرض كلها ليكون ما يظهر منها من خلال شخصية الرسول ﷺ وعاءاً متنوعاً لأبعاد الرسالة وأغوارها منطبقاً عليها وافياً بها .

(والله أعلم جيث يجعل رسالته) .

إنه سبحانه القادر على اختيار الشخص المناسب تمامًا لرسالته ، وعلى اختيار البيئة المناسبة ، هو القادر على تهيئة كل من هذين ، على امتداد الزمان وامتداد المكان ، فإذا وجدنا اختياراً منه سبحانه لشخص ، واختياراً منه سبحانه لبيئة ، فهذا يعنى أن الحدود الشخصية لهذا الشخص لم تكن قيداً على الرسالة وإنما تجسيداً لها ، ويعنى أن الحدود الذاتية لتلك البيئة - من خلال « مصفاة » الشخص المرسل - لم تكن قيداً على هذه الرسالة وإنما كانت وعاء لها .

لقد اختار الله هذا الرسول ، وهذه البيئة لالتكون قيداً يحد من اكتمال الرسالة على يد الوحي ، وإنما لتكون وعاء لها ، فهي من ثم تتسع لما جاءت به الرسالة ولكل احتمالاتها ، ولو ضاقت عنها لكان في الأرض متسع لا يضيق ، لقد كان من الممكن لصاحب الرسالة - الله سبحانه - تهيئة أخرى للشخص وتهيئة أخرى للمجتمع وتهيئة أخرى للزمن ، فتلك هي الرسالة الأخيرة الخاتمة .

وإذن فإن تفسير الاتجاه إلى الإنذار باليوم الآخر كحلقة أولى في منهج الدعوة الإسلامية بأنه إنما كان يحكم الشخص ، أو يحكم البيئة هو تفسير فاسد .
إن هذا الاتجاه لا يمكن تفسيره إلا على أساس كونه اتجاهًا ذاتيًا في صلب الرسالة الإسلامية ، وأى تعديل فيه ، أو إضافة إليه ، تصبح انحرافاً أو على أحسن الفروض تصبح سطحية مؤقتة ، تنشأ بحكم الضرورة ، وتزول بزوالها .

والآن ماهو تفسير هذه الحقيقة « أولية الإنذار في منهج الدعوة » على النحو الذى يتمشى مع كون هذه الأولية من ذاتيات الرسالة الإسلامية ؟
إن تفسير هذه الأولية :

يتضح عند ماندرك ما ينطوى عليه الإنذار من « الضرورة العملية » . وتوضيح ذلك عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذى أدرك هذا المعنى الذى ينطوى عليه « الإنذار بعذاب الآخرة » . إذ يقرر أن « من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة » . ويقول : « لأن السلامة متحققة في الإيمان والخطر مأمون فيه ، والمهالك مخوفة في

مخالفته (٦٣)

ويستشهد لهذا بقوله تعالى :

(قل أرأيتم أن كان من عند الله ثم كفرتم به ، من أضل ممن هو في شقاق بعيد) ٥٢ فصلت .
وقوله تعالى :

(وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) ٣٩ النساء
وقوله تعالى :

(أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وإن يك كاذباً فعليه كذبه ، وإن يك صادقاً يصيبكم بعض الذي يعدكم) ٢٨ غافر
وقوله تعالى :

(وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً) ٨١ الأنعام
وهنا تبرز مهمة الإنذار بعذاب الآخرة ، فهي الداعية إلى تصديق الرسول فيما يأتي به ، من قضايا في العقيدة أو في الشريعة ، وذلك لأن تكذيبه يعرض لأعظم الأخطار ، إنه يعرض لخطر الخلود في النار .

وهذا ما أدركه أيضاً - من قبله - الإمام الغزالي إذ يبين في كتابه ميزان العمل ، أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض ، وأن الطاعة المعصية لا عاقبة لها ، لا يخلو أن يكون واحداً من أربعة :

إما أن يكون قاطعاً ببطلانه :

أو ظاناً لبطلانه .

أو ظاناً لصحته ظناً غالباً ، ومجوراً لبطلانه بطريق الإمكان البعيد .

أو قاطعاً بصحته .

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها .

أما في الحالة الأولى فبين .

ويلحق بها الحالة الثانية .

وعن الحالة الثالثة يقول :

« وإن كنت تظن صحته ظناً غالباً - يعني صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض ، وأن

الطاعة والمعصية لا عاقبة لها - .

ولكن بقي في نفسك تجويز صديق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ، ولو على بعد ،

فعقلك أيضًا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل ، فإنك لو كنت في جوار ملك ، وأمكنك أن تتعاطى في واحد من محارمه مثلاً عملاً من الاعمال تظن ظناً غالباً أنه يقع منه موقع الرضا ، فيعطيك عليه خلعة وديناراً

ويحتمل احتمالاً على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط فينكل بك ويفضحك ، ويديم عقوبتك طول عمرك .

أشار عليك عقلك بأن الصواب ألا تقتحم هذا الخطر .

فإنك إن فعلت وأصبت فزيتك دينار لا يطول بقاءه معك ، وإن أخطأت فنكاله عظيم ، يبقى معك طول عمرك ، فليس تنى ثمرة صوابه بغائلة خطئه ،

ولذلك إذا وجدت طعاماً ، وأخبرك جماعة بأنه مسموم ، أو شخص واحد حاله دون حال تبي واحد فضلاً عن أن يقدر على التأيد بالمعجزة ، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم ...

ولكن جوزت مع ذلك صدقه ، وعلمت : أنه ليس في أكله إلا التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق ...

وإن كان مسموماً ففيه الهلاك ...

فعقلك يشير عليك باجتنب الخطر ، إن كنت من زمرة العقلاء .

ولهذا قال على رضى الله عنه لمن كان يشاغبه ويمارى في أمر الآخرة :

« إن كان الأمر على مازعمت تخلصنا جميعاً ، إن كان الأمر كما قلت فقد هلكنا ونجوت » .

وقد تبين لك على القطع أن العظيم الهائل إن لم يكن معلوماً فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر) .

ثم يتحدث عن هوى الحالة الرابعة وبعد أن يلفت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ما قطع بصحته يبدأ معه من السعادة الدنيوية التي يحرص عليها ولا ينكرها :

(وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور) .

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجلها ، يحقق هذه السعادة في الدنيا .

(فإذا كان العالم العامل أحسن الناس حالاً عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا ، فإن

الدنيا ليست تصفو لأحد وليس يفي جدواها بمشاقتها .
 فالممغن في اتباع الشهوات ، والمعرض عن النظر في المعقولات ، شقى في الدنيا باتفاق .
 وشقى في الآخرة عند الفرق الثلاث إلا عند شذمة من الحمقى لا يؤيد لهم ، ولا يعبأ بهم
 ولا يعدون في زمرة العقلاء رأسًا .

فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضروري في العقل (وفي موضع آخر ، يذكر الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد أن الأنبياء يأتون بأوامر :
 ١ - يندرون فيها مخالفتهم « بالمصير إلى النار » .

٢ - ثم لا يقتصرون على مجرد الأخبار ، بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات ،
 ثم يقرر أنه بمجرد السماع - وقبل إمعان النظر في المعجزات يسبق إلى عقل السامع ، بل
 يغلب على ظنه إمكان صديق الرسول .

ويقول (وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ، ويحشوه
 بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل
 والإهمال ، ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة ، وأن ما بعد الموت منطوق عن إبطار الخلق ، وأن
 ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان ، فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا
 الأمر) .

ثم يضرب مثالا لذلك : فيقول :

(فما هؤلاء - مع العجائب التي أظهروها - في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق
 قولهم ، بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل
 الدار فخذ حذرك واحترز منه بنفسك جهداً فلما بمجرد السماع إذ رأينا ما أخبرنا عنه في محل
 الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز) .

ثم يقول (فالموت هو المستقر والوطن ، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهماً ؟) (٦٤)

* * *

وبعد :

ففي ختام هذا البحث أود أركز الضوء على بعض ماورد فيه مما يتصل بقضية « الضرورة

العملية » .

أولاً : إذا قيل في نقد الضرورة العملية أنه (لا يصبح أن نسمح للدائرة العملية من العقل أن تفرض اتجاهاتها على الدائرة النظرية .

بل ينبغي أن يقف العقل موقفاً سليماً ، وأن يبقى صحيفة بيضاء حتى تأتي الحقائق الخارجية فتسجل عليه) قلنا :

هذا النقد مردود عليه بما تقدم وتضيف إليه ما أثبتناه من :

١ - العجز عن تحقيق الموضوعية .. (٦٥)

٢ - الطبيعة الغائية للإدراك .

وكما يقول وليم جيمس :

« إن العلم ليس إلا غرضاً من أغراض الرغبة ، والعلوم الطبيعية ليست إلا تحويلاً لنظام العالم الحسى وتحويله إلى نظام آخر يناسب العقل ويسره » (٦٦)

ويبين وليم جيمس أن الضرورة العملية متمثلة في تركيب العقل يقول :

(ليس هناك إلا قليلاً من الاعتراف بتلك القاعدة الكلية : وهي أن القوة العاقلة لم تبني إلا من مصالح وأغراض عملية .. ليس الإدراك إلا لحظة عابرة أو مجرد تعارض شيئين عند نقطة معينة .. وليس يقدر أحد أن يزعم أن الإدراك في مظاهره الدنيا أكثر من مرشد إلى الحركة المناسبة ، وليس السؤال الذي يسأله العقل حول الجديد من الأشياء هو ذلك السؤال النظري « ما هذا » ولكنه سؤال عملي : « مالذي يتصل به وما ثمرته أو كما قال هورويز » مالذي يفعل نحوه ؟ » (٦٧)

ومع ما يحدث من تقدم عقلي يتجه به نحو النظريات (فإن هذا التقدم لا يمحو الوظيفة الأولى .. بل كل ما يمكن أن يفعله هو أن يؤخر من مفعولها ، ولكن الطبيعة « الفعالة » تؤكد بعد ذلك ذاتيتها وتمسك بحقها في النهاية

ولا يتغير ذلك الوضع في قليل أو كثير عندما يكون الكون كله موضع الإدراك . فلا بد أن نتجاوب معه تجاوباً متناسباً) (٦٨)

(٦٥) انظر أنظر كتابنا العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم ص ٤٨٩ .

(٦٦) العقل والدين ص ٩٧ .

(٦٧) العقل والدين ص ٥٤ .

(٦٨) العقل والدين ص ٥٤ .

كما يبين أن الضرورة العملية متمثلة في تركيب الحواس ، يقول :
 (ليس المجهود الخالد لهمولتر حول الأذن والعين إلا شرحاً لحد كبير لتلك القاعدة التي
 تقول : إن الثمرة العملية هي التي تحدد القدر الذي يصح لنا أن ندركه من الإحساسات ،
 والقدر الذي يصح أن يتجاهله منها ..
 فنحن لا نتنبه أو لا نميز من جزئيات الإحساس إلا القدر الذي نعتمد عليه ليعدل من
 أفعالنا وحركاتنا) (٦٩)

ثانياً : إن البداية من « الضرورة العملية » ، وهي من الناحية النظرية لا ترتفع فوق مستوى
 الظن .. ليست مخالفة للشرع ، أو بدعة من البدع .. نقحمها على المنهج الإسلامي ، وهو
 برىء منها . يقول الإمام الغزالي عند الحديث عن إنكار الصحابة أن يكون الإنسان خالفاً
 لشيء من الأشياء بناء على قوله تعالى : (خالق كل شيء) دون أن يكونوا قد أيدوا إنكارهم
 هذا بالدليل العقلي .. يقول : « ولا ينبغي أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا في
 الفقهيات ، بل اعتبروها أيضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية » (٧٠)

ويقول ابن تيمية :

(ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك كقوله تعالى : (أعلموا
 أن الله شديد العقاب) ، وقوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك) . وكذلك يجب
 الإيمان بما أوجب الله الإيمان به .

وقد تقرر في الشريعة أن الواجب معلق باستطاعة العبد ، كقوله تعالى : (فاتقوا الله
 ما استطعتم) ، وقوله ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » أخرجاه في
 الصحيحين .

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة ، قد يكون عند كثير من
 الناس مشتبهاً لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين ، لا شرعي ولا غيره لم يجب على مثل هذا في
 ذلك ما لا يقدر عليه ، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه
 عن تمام اليقين .

(٦٩) العقل والدين ص ٥٥ .

(٧٠) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

بل ذلك هو الذى يقدر عليه (٧١)

إن الظن الذى نهى عنه القرآن ، هو الذى يعرض لخطر الكفر ، أما الظن الذى يدفع إلى ساحة النجاة ، فهو لا يمكن أن ينهى عنه القرآن لأنه هو الممكن الوحيد من المعرفة بالنسبة للعقل البشرى ، ويؤكد ذلك أن الظن ورد فى القرآن فى مواضع أخرى تدل على أن له قيمة معتبرة من ذلك قوله تعالى :

(فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول : هاؤم اقرءوا كتابيه ، إني ظننت أنى ملاق حسابه)
١٩ ، ٢٠ الحاقة .

وقوله تعالى :

(وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب) ٢٤ ص

وفى قوله تعالى عن سيدنا يوسف :

(وقال للذى ظن أنه ناج منها اذكرنى عند ربك) ٤٢ يوسف

وقوله تعالى : (حتى إذا استأنس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا) . ١١٠

يوسف .

ونتيجة ذلك هى أن الظن الوارد فى القرآن يختلف بعضه عن بعض ، فهناك ظن هو فى جانب الكفر وأخطاره ..

فهذا ما جاء التحذير منه . وهناك ظن هو فى جانب الإيمان وأمنه ، فهذا هو الممكن للعقل البشرى ، وهو لا نهى عنه . ولا بأس من أن تكون الضرورة العملية بما قام عليها من منطق الإنذار واقعة فى نطاقه طبقاً لمفهوم العقل النظرى .

ثالثاً : إن العقل الذى يدفع إلى أخذ الإنذار بالآخرة مأخذ الجد ليس هو العقل النظرى الذى لا يكف عن اختراع الاحتمالات ، فهذا لا يمكن أن يحكم بشيء ، وليس من شأنه أن يدفع إلى « تصرف » مالم يتوصل إلى « حكم » إنما الذى يقف وراء ماتقدم هو العقل العملى مستنداً إلى الضرورة العملية .

ويمكننا أن نقول إن هذه الضرورة تنتسب إلى العقل العملى الذى وصفه متكلمو الإسلام

بأنه :

(٧١) موافقة صريح العقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة/ ط ١٣٢١ هـ ج ١ ص ٢٨ .

هو « قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات ، وتمييز المصالح من المفسد لانتظام أمر المعاش والمعاد » .

ولقد أدرك المتكلمون من قبل أن النظر في أمور الدنيا :

١ - نعلم وجوبه باضطرار .

٢ - ولا يتوقف لمجرد وقوع الشبه في طريق الناظر .

٣ - وهو يلتمس فيه غالب الظن .

وهم على هذا الأساس - العمل - يوجبون على الإنسان الاستجابة لضرورة السلوك ، ويعممون ذلك في التكاليف الدنيوية والدينية (٧٢) .

رابعا : إذا كان العلماء قد قبلوا الظن في العمليات فلأننى لا أرى وجهاً للتفرقة بين الاعتقادات والعمليات من حيث يجوز الأخذ بالظن في الأخير دون الأول .

ذلك لأن الاعتقادات - وفقاً للمنهج الإسلامى الذى عرضناه - هى عمل أو وثيقة الارتباط بالعمل منذ اللحظة الأولى فإنها تعنى اتباع الرسول فى كل ما يأتى به ، وهى تعنى اتخاذ سلوك معين إزاء خبر معين جاء به الرسول ﷺ من عالم الغيب .

ومن ناحية أخرى فليس من المستساغ أن يكون الاختيار بين الأدلة تابعا لرتبة الموضوع الذى تختار له .

ذلك أشبه بمن يصر على أن يكون طعام طفل الملك غير جنس ما يطعم منه أطفال العامة .

إنه يؤدى إلى قتله من حيث يراد له الشرف والتميز .

وقياسا على ذلك يؤدى فى باب الاعتقادات إلى التجرد منها ، لعدم إمكان الأدلة الفائقة المطلوبة .

هذا فى حين أن الخطر الذى يواجه الخالى من العقيدة ، أعظم من الخطر الذى يواجه الخالى من العمل بمعناه الضيق .

فكان الأولى تيسير الأدوات التى يصل بها إلى الاعتقاد ، لاتعسيرها تحت وهم الشرف فى الرتبة ، ومادما قبلنا الظن ، فى العمليات ، وحاجتنا إلى الاعتقادات أشد ، فينبغى قبوله فى الاعتقادات من باب أولى - كبداية ، وكضامن للسلامة .

(٧٢) انظر النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ١٤٢ ، ١٦٤ ، ١٨٥ ، ٢٠٣ والمحيط بالتكليف ص ٢٢ ، ٢٣ .

يقول وليم جيمس :

(كلما كان التخيير بين إدراك الصواب وعدمه تخييراً غير خطير الشأن ، كان لنا أن نصيغ فرصة إدراكه وننجى بذلك أنفسنا من احتمال الاعتقاد فيما هو خاطئ ولا نعتقد حتى نعثر على الأدلة الموضوعية اليقينية . وذلك هو الشأن غالباً في المسائل العلمية) .

ثم يوضح بعض الجوانب « العلمية » التي لاتلح علينا في الاختيار فيقول :
(إننا في تعاملنا مع الطبيعة الواقعية مؤرخون لاموجدون ، ولذلك كان الفصل فيها لمجرد الرغبة في الانتهاء منها بسرعة والانتقال إلى غيرها عملاً غير مناسب .

إن حقائق العالم المادى لاتتغير بتغير الأشخاص ويندر أن تمس الحاجة إلى التسرع في الحكم عليها والفصل فيها .. فالتخييرات في هذه المسائل وأمثالها تخييرات غير خطيرة الشأن ، ولاتكاد تكون فروضها حية بالنسبة لنا نحن المشاهدين والتخيير بين الاعتقاد في الصادق والاعتقاد في الكاذب ، ليس لذلك من النوع الضروري الملزم .

فنظرة الشك هي هنا النظرة الحكيمة مادام المرء متجنباً للغلط . فليس هناك ضرورة مثلاً تجعل المرء يؤمن بوجود مادة يتكون منها العقل الإنسانى أو يحكم بأنه لا وجود لتلك المادة ، أو يعتقد أن هناك ارتباطاً علياً بين الحالات العقلية أو لايعتقد ذلك ، لأنه ليس من بين هذه الفروض وأمثالها ماهو ملزم لنا (٧٣)

والأجدر بنا في كل هذه الحالات هو الانفصل في الأمر ولا تتسرع في الحكم ، بل نظل منتظرين وموازنين بين البراهين المعاضدة والبراهين الهادمة من غير تعصب لجانب دون الآخر (٧٤)

أما المسائل العملية التي لايمكن الانتظار في شأنها فيذكر وليم جيمس منها :
(أ) مسائل القضاء ، فالحاجة فيها تدعو إلى العمل ، (وواجب المحكمة أن تفصل في الأمر مستندة إلى خير مايمكن من الأدلة وقت الحكم)

(٧٣) هنا يمكننا أن نقترح على المسيحيين أن يبقوا في هذه الدائرة دائرة ماينبغى إبقاؤه في منطقة الشك ، حتى يتبين له الدليل القطعى ، كل المسائل الخلافية التى بيننا وبينهم ، فسألة : ألوهية عيسى ، ومسألة التثليث والصلب والقداء ، هى بالنسبة لهم وبالقياس إلى إنجيلهم الذى هو مصدر الإلزام عندهم ، من المسائل الغامضة على أقل تقدير ، ولا يمكن أن يكونوا ملزمين بها وحالها كذلك ، وخروجهم من دائرة الخطر - بمقتضى الإلزام الدينى المسيحى يتحقق بمجرد إيمانهم بالله وحده .

وكتبه ورسله واليوم الآخر .

(ب) الموضوعات الأخلاقية : (فإنها .. لا تحتل / التأجيل أو الشك)
 (ج) العلاقات الشخصية : (إذا وقفت بعيداً عنك ورفضت أن أتقدم نحوك خطوة
 ماحتى تبرهن لى مادياً ، وتقدم لى مايدل دلالة قاطعة على الحب ، فسوف لا يأتى الحب أبداً)
 (د) العلاقات الاجتماعية : (إن كل عضو اجتماعى يقوم بوظيفته مفترضاً أن البقية من
 الأعضاء الأخرى تؤدي كذلك ما عليها من وظائف) وبدون هذا الافتراض (لا يمكن أن
 يوجد شيء ، بل لا توجد محاولة أيضاً)

(هـ) وأخيراً بل على قة هذه المسائل العملية الملحة تأتى :
 العقيدة الدينية : إذ (يقدم الدين نفسه على أنه تخيير ملزم ضرورى .. فلا يمكننا أن
 نتخلص من المشكلة ببقائنا فى حالة شك وتردد مرتقبين اليوم الذى تأتى فيه أدلة أكثر وضوحاً
 وأقوى إلزاماً .

فليس الشك فى هذه الحالة تجنباً للاختيار ، بل هو اختيار مصحوب بنوع خاص من
 المخاطرة والغرر . إنها مخاطرة إيجابية لا تقل عن مخاطرة المعتقد نفسه ، إنه مخاطر بالفروض
 الدينية ^(٧٥) من أجل مخاوفه ، كما أن المعتقد مخاطر بكل شيء من أجل الفروض الدينية وأمله
 فى صحتها) .

ثم يقول : (ليست المسألة إذن مسألة القوة العاقلة ضد الميول ، ولكنها القوة العاقلة مع
 أحد الميول ضدها مع ميل آخر) ^(٧٦)

ثم يقول : (إننى لا أتردد هنا فى أن أقول إننى عندما أنعم النظر فى المسائل الدينية ،
 وعندما أتدبر كل الاحتمالات النظرية والعملية التى تتضمنها ، فإنه يبدو لى أن ذلك الطلب
 الذى يرى أنه يجب أن نتحكم فى قلوبنا وفطرتنا وشجاعتنا ، وأن ننتظر حتى يأتى اليوم الذى
 تجد فيه عقولنا وجواسنا ، أدلة كافية أو حتى يأتى يوم الفصل . . . ليس إلا أغرب تمثال صنع

(٧٥) إنما تجب ملاحظته أن وليم جيمس لا يقصد بهذه الفروض الدينية ذات الصفة الملحة التفضيلات والجزئيات التى
 هى موضع اختلاف بين الأديان يقول : (لما كانت الأديان تختلف اختلافاً كبيراً فى الجزئيات وفى التفاصيل ، كان لزاماً علينا
 أن نتحدث عنها فى عمومها ، فتحدث عن أجناسها وأصولها فحسب) ، وهو يحصر هذه الأصول فى شيئين جوهرين :
 الأول الإيمان بالكائن الكامل الأبدى السرمدى ، الثانى : الإيمان بأن هذا الإيمان يستتبع الخير لنا فى الدنيا والآخرة ص
 ٢٧ ، ٢٨ العقل والدين .

(٧٦) الدين والعقل ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ - ٣٢ .

في كهف الفلسفة .. يصح لنا أن نتظر طبعاً إذا شئنا ، ولكن إذا فعلنا فلنا نفعل مخاطرين بأنفسنا وبوقتنا كما لو كنا معتقدين (٧٧)

* * *

والخلاصة أننا نتفق مع وليم جيمس في وجهه نظره بأن العقيدة الدينية شأنها شأن العمليات ، بل هي في قمة هذه العمليات من حيث وجوب المسارعة إلى اتخاذ السبل المواتية إليها .

هذا وإننا في رؤيتنا للمنهج الإسلامي في بدايته من قاعدة الضرورة العملية ، وهي من الناحية النظرية ليست فوق الظن .. تراه يعد بالوصول في النهاية إلى مايطمح إليه الناس جميعاً وهو « اليقين » .

بمنهجه الخاص (٧٨)

خامساً : إن المتعرض للدعوة بعد أن يتعرض للإنذار : فيدفعه الإنذار - دون إبطاء أو تعويق طبقاً لمنطق الإنذار نفسه - إلى التعرض لعوامل تصديق الرسول (٧٨) يجد نفسه مضطراً عملياً إلى « التسليم » . فينطق بالشهادتين كما طلبها الرسول ﷺ : « أشهد أن لا إله إلا الله . وأشهد أن محمداً رسول الله .

فيكون مسلماً .

وهذا هو « التسليم » الذي يدعو الإسلام إليه الإنسان .

يقول تعالى : (وأنبئوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب)

٥٤ سورة الزمر

ويقول تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في

أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) ٦٥ سورة النساء

ويقول تعالى : (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى)

٢٢ سورة لقمان

١٤ سورة الجن

ويقول تعالى : (فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً)

(٧٧) المصدر السابق .

(٧٨) انظر عوامل تصديق الرسول في كتابنا الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .

ويقول تعالى : (إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلَمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لربِّ العالمين) ١٣١ سورة البقرة

ويقول تعالى : (فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ)

٢٠ سورة آل عمران

ويقول تعالى :

(قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هَدَى اللَّهُ هَدَى وَأَمْرًا لِنَسْلَمَ لربِّ العالمين) ٧١ سورة الأنعام

والمسلم بهذا يختار الكائن الذى يسلم نفسه له وهو «الله» .

على حين أن غيره «يسلم» نفسه - دون أى اختلاف فى المنهج - لغير الله . يسلم الفيلسوف

نفسه «للعقل» لا لبرهان ، وإنما للضرورة العملية .

ويسلم «المادى» نفسه ، للطبيعة ، لا لبرهان أو تجربة ، وإنما للضرورة العملية .

ويسلم «اللا أدرى» نفسه ، لـ (عمل ما) واقعاً بذلك فى «اختيار» لا مفر له منه بحكم

الضرورة العملية .

ويصبح موقف المسلم بين هؤلاء هو الموقف الوحيد الذى تكون به النجاة فى الدنيا

والآخرة ، وهو أيضا الموقف الوحيد الذى تسترجع به الثقة فى «العقل» و«التجربة»

و«الأشياء» جميعاً .

ومن هنا يتبين لنا أن الضرورات العملية ليست متساوية الدرجة أو القيمة .

كما يتبين لنا أن اختيار «الإيمان بالله» كضرورة عملية ، من بين تلك الضرورات ، إنما هو

لأنها : هى الضرورة الوحيدة التى يواجه بها الإنسان ظروف حياته الدنيا والآخرة معاً .

ولأنها فى نفس الوقت : هى الضرورة التى تضمن تحت رعايتها كل الضرورات الأخرى :

فبها ترجع الثقة بالعقل .

وبها ترجع الثقة بالوجود .

وبها ترجع الثقة بالذات .

على حين لا يضمن غيرها إلا نفسه على أحسن الفروض .

والمسلم بذلك «التسليم» يضع قدمه على أول الطريق طريق تلقى المعرفة الإلهية .

١ - من مصدرها الذى هو سبحانه وتعالى .

٢ - إلى موردتها الذى هو الإنسان بقواه المختلفة .

٣ - صاعداً بذلك من الظن إلى اليقين .

الخلاصة

نخلص من هذه البحوث إلى أن دعوى الإلحاد العلمى ، الاستغناء بالقوانين الطبيعية والتطور عن القول بوجود الله دعوى باطلة من حيث إن القوانين التى تعلن فى هذا المجال :
١ - إما باطلة كقانون الأحوال الثلاث الذى يدعى إسقاط اللاهوت كلية .

٢ - أو افتراضية كمذاهب التطور الحيوى والاجتماعى

٣ - أو لاحتمية كشأن القوانين الطبيعية والتجريبية كلها

٤ - أو محايدة بمعنى أنها على فرض ثبوتها لا تلغى القول بوجود الله .

٥ - أو مؤيدة ، بمعنى أنها تدعم القول باحتياج العالم إلى الله : مريدًا ، ومحدثًا .

٦ - وعلى كل تلك الأحوال تسقط مزاعم الإلحاد العلمى فى بحثه عن الوجود خارج

دائرة القول بوجود الله .

كما أن الدخول إلى هذه الدائرة - دائرة الإيمان بوجود الله - مكفول بنفس المدخل الذى

يتبناه العلم ويتبناه الفلسفة ، ويتبناه الدين ، فى نفس الوقت :

مدخل الضرورة العملية ..

وبالله التوفيق ..

١ - فهرس أهم الشخصيات العلمية

الهامة التي ورد ذكرها في

الكتاب

٢ - فهرس أهم المراجع

٣ - فهرس الكتاب

١ - فهرس أهم الشخصيات العلمية

* (أندرسن)

كارل أندرسن - ولد في نيويورك عام ١٩٠٥ - أستاذ الفيزياء بمعهد كاليفورنيا -
مكتشف البوزيترون عام ١٩٣٢ والميزون ويسمى أيضًا الميزوترون عام ١٩٣٦ .
نال جائزة نوبل عام ١٩٣٦ .

* (باولي)

فلفجنج بولي - الفيزيائي السويسري - ولد في فينا عام ١٩٠٠ - ونال جائزة نوبل عام
١٩٤٥ لبحوثه في الإلكترونات .

* (برولي)

لويس فكتور أميربرولي - عالم فيزيائي فرنسي ولد عام ١٨٩٢ - اختير لأكاديمية العلوم
الفرنسية عام ١٩٤٤ - ونال جائزة نوبل عام ١٩٢٩ .

* (بلانك)

ماكس بلانك - عالم ألمانيا الكبير - صاحب نظرية الكوانتم - ولد عام ١٨٥٨ ومات
١٩٤٧ ، أعلن نظريته عام ١٩٠١ ، وأكملها عام ١٩١٢ .

* (بور)

بور نيلسن بور - من أكبر علماء الطبيعة - دانمركي (١٨٨٥ - ١٩٦٢) حائز على
جائزة نوبل لنظريته في بناء الذرة .

* (رذرفورد)

أرنست رذرفورد (١٨٧١ - ١٩٣٧) من أكبر علماء الطبيعة - نيوزيلندي تخرج في بلده ، ثم درس في كمبردج . ثم ذهب إلى كندا .

* (ريشنباخ)

هانز ريشنباخ - ولد في هامبورج عام ١٨٩١ توفي عام ١٩٥٣ - شغل مناصب علمية آخرها منصب أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا ببلوس أنجلوس منذ عام ١٩٣٨ إلى وفاته . ويعتد ريشنباخ من المؤسسين الأوائل لحلقة أوجاعة فينا - وهو من أكبر ممثلي النزعة الوضعية الجديدة .

* (شرودنجر)

آرون شرودنجر - عالم فيزيائي نمسوي - ولد في فينا عام ١٨٨٧ . وكان أستاذًا في : برلين ، أكسفورد ، جراتز ، دبلن . نال جائزة نوبل عام ١٩٣٣ .

* (طمسن)

السير جوزيف جون طمسون - ولد عام ١٨٥٦ ومات عام ١٩٤٠ - عالم فيزيائي كبير - اكتشف الإلكترون في عام ١٨٩٧ .

* (طمسن)

جورج باجت طمسون - ابن السير جوزيف جون طمسون - ولد عام ١٨٩٢ عمل أستاذًا للفلسفة الطبيعية بجامعة إبردلين .

* (فومي)

انريكو فرمي - ولد عام ١٩٠١ ومات سنة ١٩٥٤ - عالم فيزيائي شهير رحل من إيطاليا قبل الحرب العالمية الثانية - فعمل أستاذًا للفيزياء في جامعة كولومبيا ، وشيكاغو ، صاحب نظرية النيوترونات . نال جائزة نوبل عام ١٩٣٨ - قاد العلماء في سلسلة التفاعل

المتسلسل الذى أمكن به إنتاج القنبلة الذرية .

* (كونانت)

جيمس كونانت - رئيس جامعة هارفارد من عام ١٩٣٢ إلى عام ١٩٥٣ . أستاذ الكيمياء .

* (كيميني)

جون كيميني - يعتبر من الكتاب القليلين الذين جمعوا بين التخصص الرفيع فى علم الرياضيات ، والمقدرة الفائقة على معالجة القضايا الفلسفية - نال شهادة الدكتوراه من جامعة برنستون وخلال مدة إعداده للحصول على هذه الشهادة - عمل باحثًا مساعدًا لألبرت أينشتاين ، كما درس علم الرياضيات والفلسفة بعد ذلك فى الجامعة نفسها . وهو الآن أستاذ الرياضيات فى جامعة دارتموث ، وله عدد كبير من الكتب والمقالات .

* (لنجميور)

ارفنج لنجميور - ولد عام ١٨٨١ ومات عام ١٩٥٢ - نال جائزة نوبل لبحوثه فى الكيمياء عام ١٩٣٢ .

* (لورنس)

أرنست أرلندو لورنس - ولد فى الولايات المتحدة فى بداية القرن الحالى نال الدكتوراه فى الفيزياء عام ١٩٢٥ ، رأس مؤسسة بحوث بروتون فى فلادلفيا نال جائزة نوبل عام ١٩٤٠ .

* (مكسويل)

جيمز كلارك مكسويل ولد عام ١٨٣١ ومات ١٨٧٩ - عالم فيزيائى أستاذ الفلسفة الطبيعية والفيزياء التجريبية بكلية الملك فى لندن ، ثم فى كامبردج . كان أكبر فيزيائى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

• (نوي)

ليكونت دي نوي - رئيس قسم الفيزياء في معهد باستور ورئيس قسم الفلسفة في جامعة السوربون . تبوأ أكبر المراكز العلمية في أمريكا ، وحاز على جوائز علمية عديدة ، وهو من أعلام العصر .

• (هيزنبرج)

فريز هيزنبرج - عالم الفيزياء الألماني - ولد بمدينة ميونخ عام ١٩٠١ وكان أستاذًا بجامعة لينزج وبرلين وجوتنبرج - نال جائزة نوبل عام ١٩٣٢ .

• (هيكل)

أرنست هيكل ولد عام ١٨٤٠ ومات عام ١٩١٩ - فيلسوف واحد - أستاذ علم الحيوان المبتكر للمورفولوجيا العامة للكائنات الحية - المبتدع لعلم تطور الكائنات . عرض في كتبه مثل « تاريخ الخلق الطبيعي ١٨٦٨ - والواحدية بين الدين والعلم ١٨٩٣ - والغاز الكون ١٨٩٩ - والدين والتطور ١٩٠٦ ، أنظارا فلسفية تمثل في وضوح شديد الحال العقلية السائدة اليوم في عالم العلم .

٢ - فهرس أهم المراجع

* دكتور أحمد أبو زيد :

(١) « تايلور »

* إيزنك

دكتور د . ه . ج . إيزنك

(٢) الحقيقة والوهم في علم النفس .

ترجمة : قدرى حنفى ورءوف نظمى ط ١٩٦٩

(٣) مشكلات علم النفس

ترجمة الدكتور يوسف محمود الشيخ - نشر دار النهضة العربية .

* أينشتين

(٤) النسبية : النظرية الخاصة والعامة

ترجمة : دكتور رمسيس شحاته - مراجعة دكتور محمد مرسى أحمد . نشر دار نهضة مصر للطبع والنشر .

* برجر (ميلفين برجر) .

(٥) انتصارات العلم الحديث

ترجمة الدكتور ثابت قصبجي والأستاذ عبدالعزيز محمود طبع مطابع البلاغ .

* برولى

(لويس دى برولى)

(٦) الفيزياء والميكروفيزياء

سلسلة الألف كتاب العدد ٦٣٤ نشر عام ١٩٦٧
ترجمة د. رمسيس شحاته ود. محمد مرسى أحمد

* بريلى

(دكتور نورمان بريلى)

(٧) بزوغ العقل البشرى .

ترجمة : ونشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤

* بريلى

(لينى بريلى)

(٨) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية .

* - فلسفة أوجست كونت

ترجمة دكتور محمود قاسم ود. السيد محمد البدوى ط ١٩٥٢ .

بدوى

(دكتور عبد الرحمن بدوى)

(١٠) .أرسطو

نشر النهضة المصرية طبعة ١٩٦٤

* بوترو

(أميل بوترو)

(١١) الدين والعلم

ترجمة د. أحمد قواد الأهواني

نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ .

* بوش

(فانيفار بوش)

الرئيس الفخري لمجلس إدارة معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا - وعميد سابق للهندسة
بالمعهد .

(١٢) ليس بالعلم وحده

ترجمة لجنة من الجامعيين .. نشر بيروت .

* مقال بمجلة الثقافة الأمريكية العدد الرابع المجلد الثاني ١٩٦٦/٦٥

* بيرلاند

(تيودور بيرلاند)

(١٣) من حياة العلماء ..

ترجمة الدكتور أحمد بدران

نشر دار النهضة العربية .

* جافى

(برنارد جافى) ولد عام ١٨٩٦ .

مؤلف لعديد من الكتب فى الكيمياء وتاريخها ..

وأخذ جائزة فرنسيس بيكون على كتابه :

(١٤) بواتق وأنايىق : الذى ألفه عام ١٩٣٠ وأعاد نشره فى طبعتين منقحتين عام

١٩٤٢ ، ١٩٤٨ .

ترجمة : الدكتور أحمد زكى .

نشر مؤسسة فرانكلين ومطبعة النهضة المصرية .

* جاموف

(جورج جاموف)

(١٥) قصة الفيزيكا

ترجمة د. جمال الدين الفندى .

نشر دار المعارف ١٩٦٤

* جيمس

(وليم جيمس)

(١٦) العقل والدين

ترجمة الدكتور محمود حب الله

طبعة عيسى البابي الحلبي عام ١٩٤٩ .

* خان

(وحيد خان)

(١٧) الدين في مواجهة العلم

ترجمة ظفر الإسلام خان

طبعة المختار عام ١٩٧٣ .

* دراز

(دكتور محمد عبد الله دراز) .

(١٨) الدين ط ١٩٥٢

* ديكسون

(أندرو ديكسون)

(١٩) بين الدين والعلم

ترجمة إسماعيل مظهر ط ١٩٢٩

* راندل

(هرمان راندال)

(٢٠) تكوين العقل الحديث .. جزءان

ترجمة الدكتور جورج طعمة

نشر دار الثقافة - بيروت

* رسل

(برتراند رسل)

(٢١) فلسفتي كيف تطورت

ترجمة عبد الرشيد صادق

نشر مكتبة الأنجلو المصرية طبعة عام ١٩٦٠

(٢٢) عالمنا المجنون .. مجموعة أبحاث ومقالات لبرتراند رسل ..

ترجمها الدكتور نظمي لوقا ، ونشرها تحت العنوان المذكور .

طبعة دار المعرفة .

(٢٣) العقل والمادة : مجموعة مقالات لبرتراند رسل .

ترجمة : أحمد إبراهيم الشريف - مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود طبعة عام

١٩٧٥ .

(٢٤) ألف باء النسيية

ترجمة ، قواد كامل ، ومراجعة الدكتور محمد مرسى أحمد

نشر شركة كتب الشرق الأوسط عام ١٩٧٧ .

* روي

(ليونيل روي) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة روزفلت في شيكاغو ولد عام ١٨٩٩ .

(٢٥) فن الإقناع ترجمة الدكتور محمد علي العريان .

نشر مؤسسة فرانكلين ، ومكتبة الأنجلو المصرية القاهرة عام ١٩٦١ .

* روخلين

(دكتور ل . روخلين) .

(٢٦) النوم والتنويم والأحلام ..

ترجمة شوقي جلال ، ومراجعة دكتور أحمد عكاشة

نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧١ .

* ريشنباخ

(هانز ريشنباخ)

(٢٧) الفلسفة العلمية

ترجمة الدكتور قواد زكريا .

* زيدان

(دكتور محمود زيدان)

(٢٨) وليم جيمس

نشر دار المعارف ١٩٥٨

* شابلي

(هارلو شابلي .. وآخرون) ..

(٢٩) العلم : أسرارهِ وخفائِهِ ..

ترجمة الدكتور جمال الغندور ، محمد صابر سليم ط ١٩٧١

* الطويل

(دكتور توفيق الطويل)

(٣٠) أسس الفلسفة .

نشر مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة ١٩٥٨ .

* العامري

(أبو الحسن محمد بن يوسف العامري) - توفي عام ٣٨١ - هـ = ٩٩٢ م
من فلاسفة الإسلام ..

(٣١) الإعلام بمناقب الإسلام

تحقيق ودراسة بقلم الدكتور أحمد عبد الحميد غراب

نشر وزارة الثقافة عام ١٩٦٧ .

* عثمان

(دكتور عثمان نويه) ترجمة كتاب :

(٣٢) فلسفة القرن العشرين

ترجمة عثمان نويه ، ومراجعة الدكتور زكي نجيب محمود

مجموعة الألف كتاب - الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي نشر عام ١٩٦٣ -

وهي مجموع بحوث فلسفية على النحو التالي :

١ - فلسفة القرن العشرين .. لبرتراند رسل .

٢ - أثر كانت في الفلسفة الحديثة . بقلم أ . س . ايونج .

٣ - فلسفة الهيغلية .. بقلم رتشارد هونجسو الد .

٤ - المذهب الإنساني للقديس توما الأكويني بقلم جاك ماريتان .

٥ - مذهب المطلق المتعالي الترنسندنتالي - بقلم جورج تسختيانا .

٦ - الفلسفة الشخصية .. بقلم رالف ت فلورنج .

٧ - علم الظواهر بقلم مارفين فاربر .

٨ - التجريبية المنطقية بقلم هربرت فايجل .

٩ - الواقعية الأمريكية بقلم وليم ب منتياجو .

١٠ - نمو البراجمانية الأمريكية بقلم جون سومرفيل

١١ - المذهب الطبيعي في الفلسفة بقلم رالف ب وين

١٢ - فلسفة الصين بقلم ونج تست شان

* عزمى

(الدكتور عزمى إسلام)

(٣٣) لدفيج فتجنشتين - للدكتور عزمى إسلام .

نشر دار المعارف بمصر - العدد التاسع عشر من سلسلة نوابع الفكر الغربى ط أولى .

* العقاد

(عباس محمود العقاد)

(٣٤) عقائد المفكرين فى القرن العشرين .

نشر مكتبة الأنجلو

* فؤاد

(فؤاد كامل)

(٣٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة .

ترجمة فؤاد كامل وآخرين ..

نشر مكتبة الأنجلو المصرية - سلسلة الألف كتاب عام ١٩٦٣ .

* قاسم

(دكتور محمود قاسم)

(٣٦) فى النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام .

* كانط

(٣٧) مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً .

ترجمة د . نازلى إسماعيل .

نشر دار الكاتب العربى عام ١٩٦٨

• كرم

(يوسف كرم)

(٣٨) تاريخ الفلسفة الحديثة

نشر دار المعارف .

• كلارك

(مارجريت كلارك) ..

(٣٩) الطب الحديث

ترجمة الدكتور محمد نظيف

نشر دار الفكر العربي عام ١٩٦٣

• كوخ

(أدرين كوخ) مؤرخة وأستاذة التاريخ بجامعة كاليفورنيا

(٤٠) آراء فلسفية في أزمة العصر .

ترجمة محمود محمود ..

نشر الأنجلو بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين سبتمبر ١٩٦٣

• كولية

(أزفيلد كولية)

(٤١) المدخل إلى الفلسفة

ترجمة دكتور أبو العلا عفيفي

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٣

• كوليز

(جيمس كوليز)

(٤٢) الله في الفلسفة الحديثة

ترجمة فؤاد كامل ط ١٩٧٣
نشر مكتب غريب مع مؤسسة فرانكلين .

* كونانت

(جيمس كونانت)

(٤٣) مواقف حاسمة

ترجمة الدكتور أحمد زكي

نشر دار المعارف ١٩٦٣ .

* كيمنى

(جون كيمنى) .

(٤٤) الفيلسوف والعلم .

ترجمة د . أمين الشريف

نشر مؤسسة فرانكلين بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت عام

١٩٦٥ .

* لفنجوى

(آرثر لفنجوى) ١٨٧٣ - ١٩٦٢ - أستاذ الفلسفة في عدد من جامعات أمريكا - من

ألمع المفكرين ومؤرخي الفلسفة المعاصرين في أمريكا .

(٤٥) سلسلة الوجود الكبرى

ترجمة الدكتور ماجد فخرى .

نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤ .

* مترام

(دكتور : ف . ه . مترام)

(٤٦) الأساس الجسماني للشخصية

ترجمة الدكتور عبد الحافظ حلمي
طبعة الألف كتاب ١٩٦٦

* مظهر

(الأستاذ إسماعيل مظهر)

(٤٧) ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء ، وأثره في الانقلاب الفكري الحديث .

(٤٨) تاريخ الفكر العربي

تأليف الأستاذ إسماعيل مظهر .

نشر المطبعة العصرية بالقاهرة عام ١٩٢٦ م

* مونتاجيو

(آشلي مونتاجيو) من أشهر علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين ، ويتسم بالعمق واتساع

نطاق الاهتمامات العلمية .

(٤٩) الوراثة البشرية .

ترجمة زكريا فهمي

نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٧٠ بالاشتراك مع مكتبة الأنجلو المصرية .

* مهران

(دكتور محمد مهران)

(٥٠) فلسفة برتراند رسل

نشر دار المعارف سنة ١٩٧٦

* النشار

(الدكتور على سامي النشار)

(٥١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام

طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٥

* نوى

(ليكويت دى نوى)

(٥٢) مصير البشرية

ترجمة أحمد عزت طه ، وعصام أحمد طه .

نشر دار اليقظة العربية في دمشق الطبعة الثالثة عام ١٩٦٣ .

* هايزنبرج

(فريز هايزنبرج)

(٥٣) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية .

* هيوى

(إدوارد . ج . هيوى)

(٥٤) كيف تدور عجلة الحياة

ترجمة الدكتور محمد صابر سليم

نشر دار المعارف عام ١٩٥٧ .

فهرس الدوريات

(٥٥) ● مجلة عالم الفكر - نشر الكويت :

- « خصائص التفكير العلمى » للدكتور توفيق الطويل - بمجلة عالم الفكر - العدد الرابع .
- « تطور الكائنات الحية » للدكتور علم الدين كمال - بمجلة عالم الفكر - العدد الرابع .
- « التطور العضوى للكائنات الحية » للدكتور يوسف عز الدين عيسى بمجلة عالم الفكر - العدد الرابع .

- « التطورية الاجتماعية » للدكتور أحمد أبوزيد - بحث فى « عالم الفكر » - العدد الرابع - المجلد الثالث يناير وفبراير ومارس سنة ١٩٧٣ .

- بحث « الإنسانية بين العلم والبيئة » للدكتور محمود أحمد الشربى عالم الفكر العدد الرابع من المجلد السابع .

* بحث « ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع » للدكتور أحمد أبو زيد عدد إبريل ويونية ١٩٧٧ .

(٥٦) ● مجلة تراث الإنسانية العدد ١٢ من المجلد ٣

- * « أركان العلم لكارل بيرسن » للدكتور فؤاد زكريا .
- * « أصل الأنواع لداروين » للدكتور محمود قاسم بمجلة تراث الإنسانية العدد الثاني عشر .
- * « نشأة الحياة على الأرض لأوبارين » للدكتور أنور عبد العليم بمجلة تراث الإنسانية ، العدد الثالث من المجلد الثاني .
- * « المبادئ الأولى » لهربرت سبنسر » للدكتور زكريا إبراهيم بمجلة تراث الإنسانية - العدد الأول من المجلد الثالث .
- * « العلم والدين لأميل بوترو » للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، بمجلة تراث الإنسانية العدد التاسع المجلد الثاني .

(٥٧) ● مجلة الثقافة الأمريكية - العدد الرابع من المجلد الثاني :

* مقال : فانيفاربوش .

(٥٨) ● مجلة المقتطف :

* عدد نوفمبر ١٩٦٢ .

الفهرست

الفصل الأول مذهب التطور العقلي

صفحة

٩	(قانون الأحوال الثلاث)
١٠	عرض قانون الأحوال الثلاث عند كونت
١١	نقد قانون الأحوال الثلاث
١٣	ادعاء حداثة المنهج التجريبي
١٦	ادعاء أفضلية المنهج التجريبي

الفصل الثاني مذهب التطور الحيوي

٢٢	لمحة في الجذور القديمة للمذهب
٢٣	بوقون
٢٤	لامارك
٢٦	داروين
٢٦	والاس
٢٧	العناصر الأساسية للنظرية :
٢٧	الانتخاب المقصود
٢٨	الانتخاب الطبيعي
٢٩	الصراع على البقاء
٢٩	أدلة النظرية
٢٩	العلوم التي تستند إليها النظرية
٣٢	نشأة الحياة
٣٣	نظرية أو بارين في نشأة الحياة

صفحة

٣٦ التطورية الداروينية والدين
٣٧ موقف داروين
٣٨ موقف بوختر
٤٠ نقد النظرية
٤١ أولا : نقد النظرية في الأوساط العلمية
٤١ ارتباط النظرية بنظرية معينة في الجيولوجيا
٤٥ افتقاد « النظرية للحلقات المتوسطة »
٤٨ اصطدام النظرية بـ « الصور الثابتة »
٥٠ اختلاف النظرية مع نتائج البحث في « الداروينية الحديثة »
٥٣ ثانيًا : قيام النظرية على « افتراضات اعتقادية »
٥٧ ثالثًا : اعتماد النظرية على مبدأ « الصدفة »
٥٨ رابعًا : اقتصار النظرية على مبدأ « التشابه والترتيب »
٦٠ خامسًا : افتراض صحة النظرية لا يلزم بإلغاء الألوهية
٦٢ سادسًا : الحتمية الإسلامية في إخراج آدم من النظرية

الفصل الثالث

مذهب التطور الاجتماعي

٦٧ لمحات في نشأة المذهب
٧٠ التطور والدين
٧٣ نقد المذهب :
٧٣ في ادعائه المماثلة بين التطورين : الاجتماعي والبيولوجي
٧٣ في ادعائه التلازم بين التطور والتقدم
٧٨ في ادعائه القدرة على تفسير التاريخ
٨١ في اعتماده على التأملات الافتراضية
٨٣ التطور الأخير لعلم الاجتماع المعاصر

الفصل الرابع حتمية القوانين الطبيعية

صفحة

٨٧	ادعاء الحتمية
٨٨	اكتشاف الاحتمية :
٨٨	(أ) في تاريخ « العلم » الإسلامى
٨٩	(ب) في الفلسفة الإسلامية
٨٩	(ج) في الفلسفة الحديثة :
٨٩	ديفيد هيوم
٩٠	فتجنشتين / رسل
٩٢	أميل بوترو
٩٣	اكتشاف الاحتمية في العلم التجريبي
٩٤	لويس دي برولى
٩٥	جيمس كوانت
٩٥	كارل بيرسن
٩٦	فرينر هايزنبرج
٩٧	مشاكل ضد الحتمية :
٩٧	(أ) المفاهيم الغامضة
٩٨	(ب) إحصائية القوانين
١٠٠	تضارب قوانين معتمدة :
١٠٠	(أ) في الجاذبية
١٠٣	(ب) في الضوء
١٠٥	الاحتمية في العلوم الإنسانية
١٠٦	الاحتمية في علم الوراثة
١٠٩	الاحتمية في التفسير الاقتصادى للتاريخ
١١٠	الحتمية اعتقاد تسليمى موقوت

الفصل الخامس

الحتمية لا تلغى الإرادة الإلهية

صفحة

١١٢	دواعي التعارض بين الحتمية والألوهية
١١٥	الفرق بين السبب الحقيقي والسبب العلمي
١١٧	السببية والاضطراد
١١٨	السببية تقتضي التسليم بالألوهية
١٢٠	الفرق بين العدمية وعدمية التصور
١٢١	البحث عن « السبب الأول » ضروري من أجل « العمل للمستقبل »
١٢٢	الوعي لا يفسر ماديا
١٢٤	إثبات الإرادة الإلهية ضرورة عقلية
١٢٧	إثبات الإرادة الإلهية ضرورة علمية ، لتفسير اطراد القوانين
١٣٠	الإرادة الإلهية في التصور الوثني
١٣١	الإرادة الإلهية في التصور الإسلامي
١٣٣	التطور بين الحتمية والإرادة الإلهية

الفصل السادس

الاستدلال على وجود الله طبقاً لقوانين الفيزياء الحديثة

١٣٧	مبدأ عدم التحدد في الفيزياء
١٣٨	كيف نستدل على الإرادة الإلهية من وراء « عدم التحدد »
١٤١	مناقشة لبرتراند رسل في معارضته لهذا الاستدلال
١٤١	استحالة توصل العلم إلى التحدد في المستقبل
١٤٥	استنتاج قانون « الأمر الإلهي »
١٤٥	دليل « القانون غير الطبيعي » على وجود الله
١٤٦	دليل « الانضباط الاحصائي » على وجود الله

صفحة

١٤٧	حدوث العالم في الفيزياء
١٤٧	الكون متناه حجا
١٤٧	الكون متناه زمنا (مستقبلا)
١٤٨	قابلية المادة للغناء
١٤٩	دليل « إمساك المادة من الفناء » على وجود الله
١٥٠	الكون متناه زمنا (ماضيا)
١٥٠	تعدد الكون حاليا دليل على حدوثه ماضيا
١٥١	القانون الثاني للديناميكية الحرارية كدليل على وجود بداية زمنية للكون
١٥٣	تناقض برتراند رسل في موقفه من هذا الدليل
١٥٨	إلحاد الفيلسوف محض إرادة

الفصل السابع

إيمان بعض مشاهير العلماء التجريبيين المعاصرين

١٥٧	ويلارد فرانك ليبى
١٥٩	تشارلز هارد تاونز
١٥٩	جيمس الفرد فان ألن
١٦٠	البرت بروس ساين
١٦١	فيليب مورس هاووزر
١٦٢	دين أفرت وولدرج

الفصل الثامن

المنهج البنائي للدين

الضرورة العملية

١٦٤	الضرورة العملية أساس للبحث العقلى
١٧٠	الضرورة العملية تبطل « الشك »
١٧٤	الضرورة العملية هي الأساس للعلم التجريبي
١٧٨	الضرورة العملية مدخل إلى « الدين »

صفحة

١٨٢	الضرورة العملية والإسلام :
١٨٤	(أ) في منهج الرسول ﷺ
١٩١	(ب) في الفكر الإسلامي
١٩٥	ملاحظات حول الضرورة العملية
٢٠٢	الضرورة العملية والتسليم لله

٢٠٣- الخلاصة

٢٠٣	فهرس بأهم الشخصيات العلمية
٢١١	فهرس بأهم المراجع

كتب للمؤلف

د. يحيى هاشم حسن فرغل :

الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية

نشر دار الفكر العربي بالقاهرة

في مواجهة الاتحاد المعاصر أو : عقائد العلم

نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم

نشر مكتبة المكتبة بالإمارات

الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر

نشر دار الاعتصام بالقاهرة

نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية

نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام

نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

أساسيات العقيدة الإسلامية

نشر مكتبة المكتبة بالإمارات

الإسلام وفلسفة التسليم

نشر مكتبة المكتبة بالإمارات

أصول التصوف الإسلامي

طبعة الجبلاوى بالقاهرة

(اهـ . محمد الله وتوفيقه)

١٩٨٤ / ٢٨٦٩	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٩٢٤-٤	الترقيم الدولي

١ / ٨٢ / ٢٦١

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

يقوم الفكر العلمى المعاصر على ادعاء أن قوانين العلم التجريبي تغنى عن الإيمان بوجود الله ، وتدل على الطبيعة كموجود بذاته ..

وهذا الكتاب يرد على هذا الادعاء من خلال فصوله المتعددة التى تقدم التحليل لمذاهب التطور الفكرى والحيوى والاجتماعى ، ودلالة قوانين الفيزياء الحديثة على احتياج العالم إلى الخالق العظيم ..

لقد اتخذ الكتاب منهجاً قائماً على علم الكلام القديم الذى كانت تحتوى مقدماته على تفهم لمسائل العلم الطبيعى السائدة آنذاك ، فأكسب التحليل أصالة وقوة ومواجهة. تقاوم الإلحاد ، وترشد المؤمن إلى التدين الصحيح .